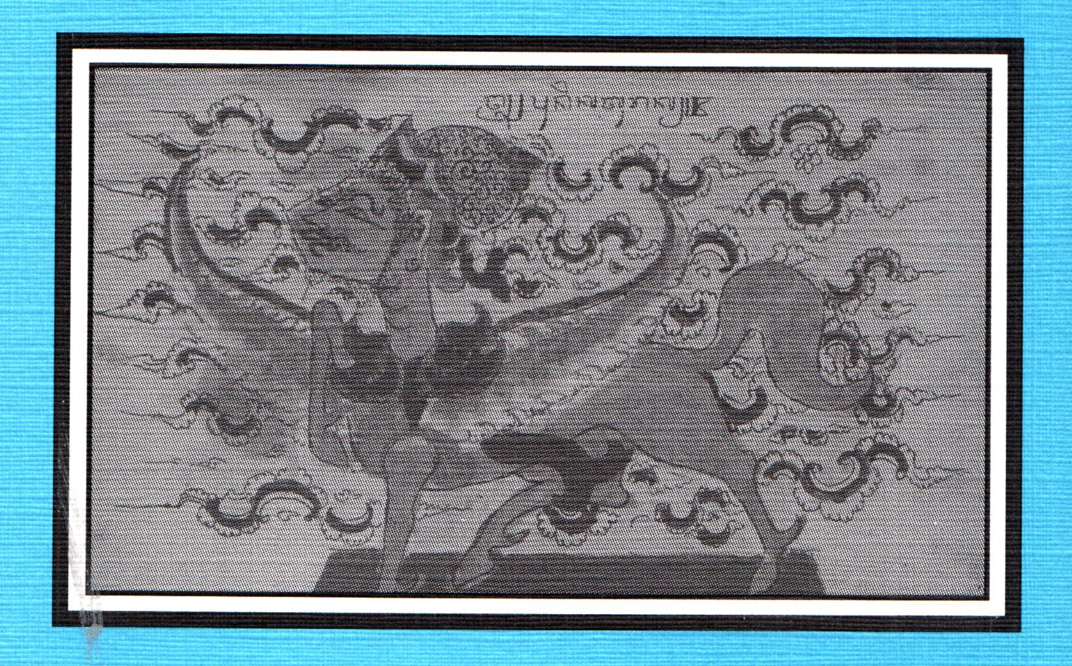
KITA

Das Magazin der Deutsch-Indonesischen Gesellschaft



1-96

Hauptthema:
Islam in Indonesien

Impressum

Titel: KITA - Das Magazin der Deutsch-Indonesischen Gesellschaft

Herausgeber: Deutsch-Indonesische Gesellschaft e.V. Köln

Redaktion: Helga Blazy (v.i.s.d.p.), Hiltrud Cordes, Hendra Pasuhuk
Anschrift: Redaktion KITA c/o Helga Blazy, Hermann-Pflaume-Str. 39, 50933 Köln, Telefon (0221) 497 11 91, Telefax (0221) 497 36 25

Verlag: OMIMEE Intercultural Publishers, Postfach 50 17 06, 50977 Köln; Gestaltung & Realisation: Jörg & Sabine Berchem

Erscheinungstermine 1996:

○ Heft 2/96: 15. August
(Redaktionsschluß: 15. Juli; Hauptthema: Irian Jaya)

○ Heft 3/96: 15. Dezember
(Redaktionsschluß: 15. November; Hauptthema: Tourismus)

Anzeigen: Preisliste auf Anfrage

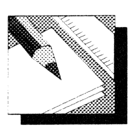
Bezugsbedingungen: siehe Bestellkarte im Heft

Titelbild: Burak, das mythische Wesen, auf dessen Rücken Mohammed im Traum zum Himmel aufstieg; Abb. eines javanischen Manuskripts über islamische Theologie (Staatsbibl. Berlin — Preußischer Kulturbesitz Ms.Or.quart. 163); wahrscheinlich javanische Nordküste, wohl 18. Jhdt. (Die Abb. des Burak ist die einzige Illustration des Manuskripts; sie ist in typischem *wayang*-Stil gezeichnet; im Gegensatz zum übrigen Manuskript, das in arabischer Schrift verfaßt ist, verwendet die Beschriftung der Abb. die ältere javanische Quadratschrift: *"punika Burak")*

Die im Heft abgedruckten Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion oder des Verlags wieder.

ISSN 0948 - 3314

Inhalt



Gedanken zum Thema

von Lena Simanjuntak

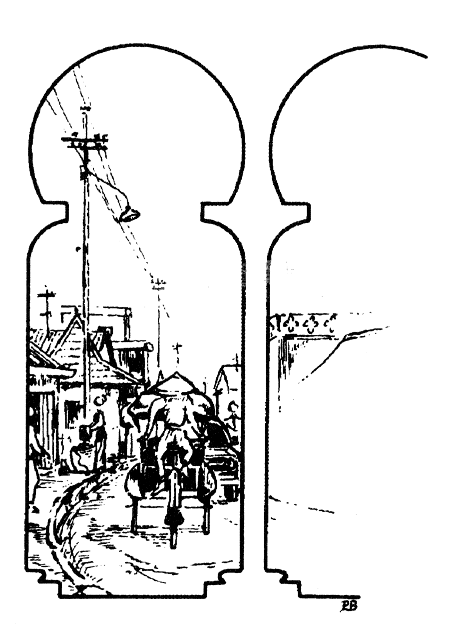
Als ich während eines Israelbesuchs in Nazareth eine Bank betrat, um Geld zu wechseln, fragte mich die Angestellte, woher ich käme. „Aus Indonesien", stellte ich mich vor — „Und woher kommen Sie?" wollte ich wissen, weil bekanntlich in Israel auch Araber leben. Daraufhin antwortete sie „Ich bin Araberin", und ich grüßte sie besonders freundlich mit *„Assalam mu'alaikum"* und erzählte ihr — mit Stolz — Indonesien sei das Land mit den meisten Muslimen auf der Welt. Sie sah mich erstaunt an und stellte fest, daß sie Christin sei. Da war ich überrascht. Genauso überrascht war ich, als ich in Bethlehem an Jesus Geburtsort, in der Geburtskirche, Gebets- und Liederzettel in arabischer Schrift sah. Damit hatte ich nicht gerechnet, weil meine Gedanken von der Vorstellung geprägt waren, alle Araber seien Muslime. Hier hatte ich also gelernt, daß Araber beileibe nicht immer Muslime sind. Und tatsächlich war mir hier zum erstenmal bewußt geworden, wie sehr meine Vorstellung von Arabern durch ein Vorurteil bestimmt war. Da ich selbst Christin bin, ist mir aus Indonesien Arabisch eigentlich nur im Zusammenhang mit dem Islam bekannt.

Diese Erfahrung in Israel war eigenartig für mich, weil ich ein Klischee überwinden mußte. Eigenartig auch, weil ich in Indonesien im Umgang mit Muslimen keine Schwierigkeiten habe. Deshalb ist in meinem Sprachgebrauch auch selbstverständlich, arabische Ausdrücke zu verwenden, wie beispielsweise *„Assalam mu'alaikum"* zum Gruß oder *„Astagh firullah"* als Ausdruck des Erstaunens oder *„Inna lillahi wainna illaihi rajiun"* wenn jemand gestorben ist. Vor allem zum Ende des Fastenmonats, an I'dul Fitri, ist es für mich selbstverständlich, die Grußformel *„Minal Aidin wal Faidzin — maaf lahir dan batin"* auszusprechen und — im Sinne des Islam — um Verzeihung für Fehler zu bitten. Am letzten Abend des Fastenmonats Ramadan, an Takbiran, besuchen Muslime die Moschee und veranstalten große Umzüge, rufen unter anderem immer wieder *„Allahu akbar"* und sind froh und ausgelassen. Diese Feste habe ich in positiver Erinnerung. An diesem hohen islamischen Feiertag — Lebaran in Indonesien genannt — bringen Muslime auch Essen und kleine Geschenke zu uns, den Christen. Umgekehrt erwidern wir an Weihnachten diese Aufmerksamkeit und bringen unseren islamischen Freunden oder Nachbarn Kuchen oder etwas anderes zu essen. Aus meiner Kindheit habe ich in Erinnerung, wie wir an diesen Feiertagen zusammen waren und als Kinder jeweils die Familien von 'Andersgläubigen' besuchen konnten, religiöse Unterschiede spielten keine Rolle: als Christen feierten wir das Ende vom Ramadan mit und unsere islamischen Freunde begingen mit uns Weihnachten; wir hatten sozusagen ein Recht darauf, wechselseitig Essen und Trinken

zu nehmen und zu geben. Unsere Eltern unterstützten diesen unkomplizierten Umgang.

Übrigens habe ich an den Fastenmonat noch ganz andere angenehme Erinnerungen: Eine Zeitlang lebte ich als Kind in Palu auf Sulawesi und weiß noch, wie in der Fastenzeit morgens früh um drei Uhr ein Mann auf dem Pferd durch die Stadt ritt, um die Leute mit dem Ruf *„bangun saur"* aufzuwecken, damit sie vor Sonnenaufgang noch etwas essen konnten. Seine Stimme und das Pferdegetrappel habe ich immer noch im Ohr. Danach setzte in Nachbars Küche Lärm für die Vorbereitungen des Essens ein.

Seitdem ich nun in Deutschland lebe, fehlen mir all diese Begegnungen. Und es gibt auch keinen direkten Anlaß mehr, die Nachbarn zu besuchen; statt dessen benutze ich das Telefon, um an I'dul Fitri *„Selamat hari raya — Minal Aidin wal Faidzin"* zu wünschen. Der Treffpunkt für indonesische Muslime an diesen Feiertagen ist die Botschaft in Bonn, um zunächst gemeinsam zu beten — und anschließend sind sehr wohl auch Christen oder andere Gläubige eingeladen, mitzufeiern. ◆



Zeichnung: Peter Berkenkopf
Islamische Fensterbögen — Indonesische Aussichten I

Bassam Tibi

Vom Werden eines neuen muslimischen Zentrums in Südostasien

— Indonesien als Modell für die islamische Zivilisation im Übergang zum 21. Jahrhundert

Auf einem Symposion der Quandt-Stiftung hat der in Aachen promovierte indonesische Minister für Forschung und Technologie, Habibie, berichtet, er habe die Frage, ob sein Land als Modell für andere Muslime gelten könne, mit folgender Parabel beantwortet: Es gab einmal zwei Muslime. Einer hieß Ahmed, der andere Ali. Ahmed war fleißig und produktiv, dachte mehr an sein Wohlergehen als an die Ideologien religiöser Eiferer. Ali dagegen war davon besessen, seine religiösen Vorstellungen auf andere zu übertragen. Ahmed brachte es auf seine Art zu einigem Wohlstand und gewann viele Anhänger, während der religiöse Eiferer Ali arm und im Elend blieb. Entsprechend der kulturellen Tradition, daß die Frauen im Orient zwar nicht öffentlich auftreten, aber doch hinter den Kulissen große Macht ausüben, wurde Ali's Frau wütend vor Neid, drängte ihren Mann, zu Ahmed zu gehen und ihn zu fragen, worin sein Geheimnis bestehe, so erfolgreich und wohlhabend zu sein. Ali beugte sich diesem Wunsche, und Ahmed's Antwort war, ein Muslim könne durch die Demonstration seiner wirtschaftlichen Erfolge mehr Einfluß auf andere ausüben als durch Versuche, das eigene Modell notfalls mit Gewalt auf andere zu übertragen.

Habibie hat es nicht ausgesprochen, aber es ist ganz offensichtlich. Ahmed symbolisiert Indonesien und Ali Iran. Die Zuhörer, die die in der Parabel versteckten Andeutungen gut verstanden hatten, wußten, daß Habibie anschließend nach Iran reisen würde und forderten ihn deshalb auf, den iranischen Staatschef Rafsandschani mit dieser Parabel bekanntzumachen. Habibie tat es. und Rafsandschani soll nachdenklich mit dem Kopf genickt haben.

Unabhängig vom wirtschaftlichen Erfolg Indonesiens — oder vielleicht gerade wegen dieses Erfolges — scheint es in der gegenwärtigen Konfliktlage so, als biete sich Indonesien als der geeignetste Ort für den Dialog zwischen der islamischen und der westlichen Zivilisation an. Anstelle aggressiver Defensivkultur traf ich dort auf Offenheit und Toleranz. Selbst der Vorsitzende der einflußreichsten islamisch-traditionellen Nahdlatul-Ulama-Organisation, Abdulrahman Wahid, tritt für „religiöse Toleranz, Menschenrechte und Schutz der christlichen Minderheit ein“, wie ihm der in Indonesien lehrende christliche Missionar Franz Magnis-Suseno bescheinigt.

Parallel zur religiösen Toleranz ist der wirtschaftliche Erfolg Indonesiens überwältigend. Indonesien hat nicht nur ein Wirtschaftswachstum, dessen Raten mit denen Japans vergleichbar sind; Indonesien hat sich darüber hinaus von einem Nahrungsmittel importierenden Land in ein exportierendes gewandelt. Es scheint das einzige OPEC-Land zu sein, das in der Lage gewesen ist, seine Erdöl-Einnahmen für die Finanzierung einer höchst produktiven Wirtschaft — zunächst für eine Importsubstitution, dann über die eigene Industrialisierung zu einem Exportland — zu verwenden.

Indonesien hat jedoch mehr als nur wirtschaftliche Erfolge vorzuweisen. Es bietet ein politisches Modell für ein friedliches und tolerantes Zusammenleben religiös und ethnisch-kulturell unterschiedlicher Gemeinschaften. Auch in Indonesien gibt es einen Fundamentalismus, der aber — im Gegensatz zum arabischen Mittelmeerraum — als *quantité négligeable* behandelt werden kann. Die unbedeutende Gruppe der Fundamentalisten setzt sich in der Regel aus Indonesiern zusammen, die im arabischen Kerngebiet der islamischen Zivilisation studiert haben und dem dortigen schriftgläubigen Islam nacheifern wollen.

Das politische System Indonesiens gewährleistet die Gleichstellung aller fünf Hauptreligionen des Landes. Die Muslime stellen jedoch etwa 85 Prozent der auf 6.000 der insgesamt 16.500 Inseln des Landes verteilten Gesamtbevölkerung von 193 Millionen. Allein auf Java leben 40 Prozent aller Indonesier. Dem Islam sind die anderen vier Religionen — Christentum, Buddhismus, Hinduismus und Konfuzianismus — gleichgestellt. Mitten in Jakarta ist der Kirchturm der christlichen Kathedrale nicht niedriger als das Minarett der wuchtigen Istiqlal-Moschee, der größten Südostasiens. In Istanbul dagegen fällt einem auf, daß die Kirchen dort nicht nur versteckt und unauffällig in Seitengassen stehen, sondern daß deren Kirchtürme weit niedriger als die Minarette der Moscheen sind. Der säkulare Charakter der Türkei ändert daran nichts. Das ist auch kein Zufall, sondern eine religiöse Vorschrift, die ihre historischen Wurzeln in der Definition der Christen — ebenso wie der Juden — als *Dhimmis*, als unterworfene, schutzbefohlene, also mit den Muslimen nicht gleichgestellte Minderheit, hat.

In Indonesien sind Nichtmuslime keine *Dhimmis*, sondern gleichberechtigte Bürger. Südostasien bietet ein Modell für eine egalitäre Bestimmung von Islam und Christentum, das auch auf Buddhismus, Hinduismus und Konfuzianismus, also auf Religionen erweitert wird, die in der islamischen Offenbarung keine Erwähnung finden. Das späte zwanzigste Jahrhundert ist nicht mehr die Welt des siebten Jahrhunderts, in der sich seinerzeit alles um die als Hauptzivilisationen wahrgenommenen Imperien des Christentums und des Islams sowie um die Religionsgemeinschaft des Judentums drehte.

Religionsfriede geht heute weit über die Parabel von Lessing hinaus, wie Südostasien demonstriert; sie muß nun auch die anderen Weltreligionen umfassen,

und hierfür bietet Südostasien ein Friedensmodell. Kann eine Kombination von wirtschaftlichem Erfolg und der Praxis religiöser und ethnisch-kultureller Toleranz, wie sie in Indonesien zu finden ist, als Modell dienen? Ist dieses Modell nicht nur für die islamische Zivilisation, sondern auch für den Frieden zwischen Zivilisationen von Bedeutung?

Die islamische Offenbarung im siebten Jahrhundert (nach islamischer Zeitrechnung: erstes Jahrhundert) ist identisch mit der Geburt der islamischen Zivilisation. Bedingt durch die Offenbarung des Korans in arabischer Sprache und dadurch, daß das damalige Arabien der Ort dieser Offenbarung war, wird die islamische Zivilisation seitdem und bis heute noch — zumindest in ihrer 90 Prozent aller Muslime umfassenden sunnitischen Ausrichtung — vom arabischen Islam geprägt. Allein als äußerliches Merkmal tragen nichtarabische Sunniten (90 Prozent der Sunniten) arabische oder arabisierte Namen. Auch die Südostasiaten sind sunnitische Muslime. Die Indonesier gehören der Schafi'i-Rechtsschule/Konfession des Sunnitentums an.

Bis zum 15. Jahrhundert hat es gedauert, bis die islamische Expansion Südostasien erreichte. Ähnlich wie Westafrika ist Südostasien nicht durch bewaffneten Dschihad islamisiert worden, sondern durch die Ausweitung des Handels. Islamische Händler — Araber und zum Islam konvertierte Hindus des indischen Subkontinents — kamen zu Beginn des 15. Jahrhunderts nach Südostasien und schafften es, dortige lokale Herrscher (es gab damals keine staatlichen Einheiten wie Indonesien oder Malaysia) von der neuen Religion zu überzeugen. Beispielsweise konvertierte der Herrscher von Malakka im Jahre 1414 zum Islam. Auf diese Weise begann die Islamisierung zunächst mit der Bekehrung der Herrscher zum Islam und dann dadurch, daß diese den angenommenen Glauben bei ihren Untertanen verbreiteten. So brachten javanische Händler im 15. Jahrhundert den Islam in den ganzen Archipel, der heute Indonesien heißt. Die lokalen Herrscher wurden Sultane, und der von außen übernommene Islam ist akkulturativ mit den lokalen Kulturen eine Synthese eingegangen.

Fred van der Mehden charakterisiert den südostasiatischen Islam als einen, „dem es an geistiger Ausgereiftheit mangelt — ein Wesenszug, der bis zum 20. Jahrhundert anhielt". Bis heute noch kann man in Indonesien eine Mischung von *adat* (lokalen Sitten und Gebräuchen, oft vorislamischen Ursprungs) und religiösen Vorschriften des Islams finden. Das Ergebnis ist eine indonesische Spielart des Islams, die oft sehr eigenwillig ist. Der Verfasser erinnert sich an den Streit zwischen dem damaligen indonesischen Minister für religiöse Angelegenheiten, Mukti Ali, und den ägyptischen ak-Azhar-Gelehrten in Kairo im November 1979 aus Anlaß der „*First Islamic Conference on Islam and Civilization*". Mukti Ali erregte Unmut, als er die *adat* als Kern des indonesischen Islams darstellte. Auf die Provokation, dies sei unislamisch, und er müsse sich entscheiden, ob er ein

Muslim oder ein Indonesier sei, antwortete er souverän: „Ich bin ein indonesischer Muslim." Es ist wichtig, hier auf die konflikt- und spannungsreiche Quasi-Spaltung des indonesischen Islam in *abangan* und *santri* hinzuweisen. *Santri*-Islam ist in Indonesien orthodox und schriftgläubig, während die *abangan*-Muslime in ihre Religiosität autochthone vorislamische, ja vorhinduistische Kulturelemente und Rituale aufnehmen. Der *abangan*-Islam ist auch mehr für die islamische Mystik als für die Scharia offen.

Die 193 Millionen Indonesier sind zwar zu 85 Prozent Muslime, gehören aber dreihundert ethnisch unterschiedlichen Kulturen an. Schon aus diesem Grunde ist die große kulturelle Vielfalt ein Hauptmerkmal des indonesischen Islams. Dieser kann sich in Südostasien unter Anerkennung der großen — religiösen und kulturellen — Vielfalt behaupten und gerade wegen seiner Angepaßtheit an diese Bedingungen ein besseres Modell für Pluralismus und Toleranz gleichermaßen bieten. (...)

Indonesien ist als ein säkularer Staat einzuordnen. Die *Pancasila* gilt gleichermaßen als säkulare und egalitäre Bestimmung des Monotheismus, weil Religion als Ethik bestimmt und vom Staat getrennt wird. Auf dieser Basis ist es in Indonesien im wesentlichen gelungen, die Spannung zwischen Islam und dem säkularen Nationalstaat zu überwinden und ein erfolgreiches Muster für das Zusammenleben kulturell-ethnisch und religiös unterschiedlicher Gemeinschaften vorzuführen.

(...)

Der Islam hat in einer Synthese mit dem Nationalismus beim Kampf um die Unabhängigkeit des 16.500-Inseln-Staates, der heute Indonesien heißt, eine zentrale Rolle gespielt. Doch setzte sich 1945, im Jahr der Unabhängigkeit, die Ansicht durch, daß eine dermaßen vielfältige Welt nur auf säkularer Basis Frieden erlangen und erhalten könne. Bei der Verabschiedung der ersten Verfassung tobte ein heftiger Kampf zwischen den Anhängern der „Jakarta-Charta" und der *Pancasila*. Die ersteren wollten der Verfassung eine Präambel voranstellen, die zum Glauben an Gott als exklusiv-islamischer Glaube an Allah sowie zur Anerkennung der Scharia als Rechtsbasis für Indonesien verpflichtete. Die *Pancasila*-Anhänger wollten dagegen eine Synthese von Kulturpluralismus und Säkularismus durchsetzen. *Pancasila* sind die fünf Prinzipien (*panca* = fünf, *sila* = Prinzip); Monotheismus, Humanismus, nationale Einheit, Demokratie und Gerechtigkeit. Wichtig ist die Bestimmung des toleranten und pluralistischen Monotheismus durch den damaligen Präsidenten Sukarno, der das erste Prinzip der *Pancasila* so beschrieb: „Es ist das Prinzip des Glaubens an Gott. Das bedeutet, daß alle Indonesier an Gott in dem Sinne glauben, daß die Christen an Gott im Einklang mit den Lehren von Jesus Christus, die Muslime im Sinne der Lehren Mohammeds glauben, die Buddhisten praktizieren ihre Religion, wie ihre heiligen

Schriften es vorschreiben. Aber wir alle glauben gemeinsam an Gott. Der indonesische Staat ist ein Staat, in dem jeder Gläubige Gott nach der individuellen Wahl seiner Religion anbetet. Das indonesische Volk glaubt an Gott in einer kultivierten Art, das heißt ohne den Egoismus einer bestimmten Religion."

Diese *Pancasila*-Bestimmung des Monotheismus ist eine eindeutige Abwendung vom traditionellen islamischen *Dhimmi*-Prinzip. Nach der *Pancasila* sind Muslime, Christen, Hindus und Buddhisten gleichgestellt. Das ist nicht nur eine geistige Revolution im islamischen Denken, sondern auch eine Übersetzung der mystischen Ideen des großen Sufi-Muslims Ibn Arabi in ein politisches Programm. Die Toleranz des Sufi-Islams und seine Ablehnung jeder Dogmatik wird in Indonesien zur Basis der politischen Wirklichkeit. In diesem Sinne ist der Kampf in Indonesien nicht ein solcher zwischen einem bodenständigen Traditionalismus und einem von außen eingeführten Säkularismus. Eher ist der Konflikt einer zwischen *santri*, dem schriftgläubigen Islam, und *abangan*, dem flexibleren, aus einer Synthese zwischen vorislamischen Kulturen und islamischem Glauben hervorgegangenen Islam. Der *abangan*-Islam ist ein offener und von der islamischen Mystik beeinflußter Islam. *Abangan* ist säkular und dennoch authentisch, also keine Mode verwestlichter Intellektueller.

Pancasila ist der höchste Ausdruck von Religionsfreiheit. Im Gegensatz zur religiösen Indifferenz der westlichen Zivilisation bedeutet die *Pancasila*-Religionsfreiheit nicht das Abschreiben von Religion, sondern die Freiheit des religiösen Pluralismus. Das ist eine islamisch-südostasiatische Erweiterung der Lessingschen Formel. Entscheidend ist, daß dieses erste monotheistische Prinzip der *Pancasila* von der islamischen Peripherie, nicht vom islamischen Zentrum kommt, in dem noch immer die Bestimmung der Christen und Juden als *Dhimmi*/Schutzbefohlene, also Gläubige zweiter Klasse, dominiert. Der ursprüngliche Islam kennt weder Konfuzianismus noch Buddhismus oder Hinduismus. Südostasien bereichert den Islam nicht nur durch die Kenntnisnahme dieser Weltreligionen, sondern auch durch ihre Gleichstellung mit dem Islam. Somit bietet es nicht nur ein Modell für den inneren Frieden in jenem Teil der Welt sondern auch eine vielversprechende Grundlage für einen christlich-islamischen Dialog im Mittelmeerraum. Der mediterrane Islam kann vom südostasiatischen Islam viel lernen. Kann die Peripherie dadurch zum Zentrum avancieren?

In seinem Buch „Militant Islam", das im Jahr der iranischen Revolution erschienen ist, prophezeit der Journalist G. H. Jansen, daß die nächste „islamische Revolution" in Indonesien stattfinden werde. Angesichts der bisherigen Ausführungen über Säkularität, Toleranz und Pluralismus in Südostasien scheint eine solche Bemerkung aus der Luft gegriffen zu sein. Doch sie bezieht sich auf reale Ereignisse und zwingt uns, das bisher vermittelte — ausschließlich positive — Bild zu ergänzen und zu modifizieren. Der Streit zwischen Anhängern der Jakarta-Charta und der Pancasila verlief friedlich. Pancasila bestimmte die Verfassung von 1945 sowie die beiden folgenden von 1949 und 1950. Nach dem Sturz von Sukarno und nach der Wiederherstellung des inneren Friedens nach dem Bürgerkrieg und den Massakern von 1965/66 hat der seit 1967 herrschende Präsident Suharto den Geist der *Pancasila* in seine „*New-Order*"-Politik hinübergerettet. *Pancasila* bestimmt seitdem wieder die politische Kultur Indonesiens. Aber diese Feststellung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die große religiöse und ethnische Vielfalt des Landes Konflikt- und Gewaltpotentiale latent in sich birgt.

Es gibt indonesische Muslime, die es nicht akzeptieren, daß ihre Religionsgemeinschaft 85 Prozent aller Indonesier stellt und dennoch mit den Minderheiten der Hindus, Buddhisten, Katholiken und Protestanten gleichgestellt wird. Sie verlangen also die Scharia. In einer Demokratie, die ja auch zu den Prinzipien der *Pancasila* gehört, muß es zwar erlaubt sein, für die Scharia einzutreten. Doch verhält es sich anders, wenn dieses Eintreten durch Gewalt und Terrorismus geschieht. Die islamische Masyumi-Partei trat zunächst friedlich für die Scharia ein, aber die aus ihr hervorgegangene Gruppe des Darul Islam glaubte, dieser Forderung nur durch Terrorismus Gewicht geben zu können. Dieser Terrorismus überschattete das Land von 1948 bis 1962, als der Chef der Bewegung, Karosuwirjo, am 4. Juni jenes Jahres erschossen wurde. Die Jahre des Darul Islam-Terrorismus — etwa durch die Verwüstungen in Westjava — gehören zu den schrecklichen Perioden der indonesischen Geschichte. In den siebziger Jahren lebte diese Gewalt wieder auf in den Aktionen des „Kommando Jihad" in Indonesien.

Die nicht gerade zimperliche Reaktion des indonesischen Staates auf diesen Terrorismus entspricht der islamischen Tradition der Selbsterhaltung durch die koranische Norm „Leben um Leben, Auge um Auge, Nase um Nase, Ohr um Ohr, Zahn um Zahn ..." (Koran 5/45). Von westlichen Beobachtern wird die entschlossene Bekämpfung des Terrorismus vielfach als „Menschenrechtsverletzung" angesehen. Hier wird der zivilisatorische Unterschied deutlich. Menschen im Westen müssen lernen, daß es einem Muslim befremdlich ist, wenn westliche Demokratien etwa ethnischen und fundamentalistischen Gruppen im Namen der „Toleranz" exterritoriale Zonen einräumen oder wenn — wie in Hannover geschehen — „Chaos-Tage" vom Staat (Innenminister) offiziell genehmigt werden, in deren Rahmen die Polizei mangels einer rechtlichen Grundlage den Verwüstungen nicht nur tatenlos zuschaut, sondern mit 170 Verletzten selber Opfer wird. Solche und ähnliche Beispiele machen das westliche Muster von Demokratie für andere Zivilisationen nicht gerade nachahmenswert; diese haben ihre eigenen Vorstellungen und einen Selbsterhaltungstrieb, den man respektieren muß.

Ein Muslim lernt als Kind, sich zu wehren und nicht die zweite Wange für einen weiteren Schlag hinzuhalten. Dennoch muß angemerkt werden, daß Indonesien kein Rechtsstaat im europäischen Sinne ist. Auch die *Pancasila* ist keine

Demokratie europäischen Musters, aber sie wäre das Beste, was ein islamisches Land je erreichen kann, und nur aus diesem Grund ist Indonesien ein Land, das für die islamische Zivilisation ein Modell bietet. Es wäre eurozentristisch, europäische Maßstäbe bei der Beurteilung des indonesischen Modells anzulegen. Trotz ihrer vielen Mängel hat es die „Neue Ordnung“ von Suharto geschafft, den inneren Frieden in einem ethnisch und religiös vielfältigen, sehr komplexen Land mit demokratischen Mitteln zu gewährleisten. Der Religionsfriede ist ein wichtiger Bestandteil des inneren Friedens. Neben einem beachtlichen Lebensstandard genießt die Bevölkerung Indonesiens vor allem Freiheiten, auch wenn sie sich nicht mit denen des Westens vergleichen lassen. Wichtig ist, daß die wirtschaftliche Entwicklung Indonesiens eine Mittelklasse hervorgebracht hat, die — durchaus vergleichbar mit dem Westen — die bestehende Ordnung trägt und eine Demokratisierung ermöglicht. Demokratisierung und religiös-kulturelle Reformen (etwa *Pancasila*), die ohne eine Mittelklasse als sozialem Träger in Angriff genommen werden, bleiben ohne gesellschaftliche Grundlage.

In Indonesien gibt es eine Regierungspartei, die Golongan Karya (Spitzname Golkar — mehr ein Verband der politischen und administrativen Elite als eine Partei im westlichen Sinne), und zwei Oppositionsparteien, nämlich die Sammlung aller bisherigen islamischen Parteien unter dem Sammelnamen „Partai Persatuan Pembangunan“ / PPP (Vereinte Entwicklungspartei) und die Sammlung der Nationalisten und Christen in „Partai Demokrasi Indonesia“ / PDI (Indonesische Demokratische Partei). Kritiker rechnen es dem Regime der neuen Ordnung als Mangel an Demokratie an, daß seit 1985 von allen Oppositionsparteien ein Bekenntnis zur *Pancasila* verlangt wird. Ein Blick auf die bereits angeführten fünf Prinzipien zeigt jedoch, daß sie mit Demokratie vereinbar sind.

Kann eine bisher periphere Kulturzone der islamischen Zivilisation ein Modell für die anderen islamischen Kulturen, ja sogar für das arabische Zentrum bieten? Kann Südostasien für den in unserer Zeit weder in der wirtschaftlichen Entwicklung noch in der geistigen Mobilisierung erfolgreichen nahöstlichen Kernbereich der islamischen Zivilisation als Beispiel dienen? Aus meinen eigenen Erfahrungen im Nahen Osten und im Mittelmeerraum weiß ich, daß mediterrane Muslime sehr wenig oder gar nichts über die wirtschaftlichen Erfolge Südostasiens wissen. Vor allem wissen sie nichts darüber, daß islamische Südostasiaten in den Prinzipien der *Pancasila* eine Formel für das Zusammenleben unterschiedlicher Religionen auf der Basis der Gleichstellung gefunden haben. In Südostasien habe ich Orientalen getroffen, die Südostasiaten über den puristischen Islam belehren, nicht aber die dortigen Erfahrungen studieren wollen.

Dagegen kann man in islamischen Ländern des Ostens — vor allem in Kairo — vielen Südostasiaten begegnen, die den ursprünglichen Islam studieren. Die uns zugängliche — auf Indonesien beschränkte — Zahl hierüber ist einer älteren

Statistik aus dem Jahre 1987 entnommen: In jenem Jahr hatten in Kairo 722 Indonesier studiert, davon 582 an der islamischen al-Azhar-Universität. Die Zahl der Indonesier, die in Saudi-Arabien studiert haben, war weit größer: 904. Ganz gewiß ist, daß diese Zahl stark gestiegen ist. Manche dieser Studenten bringen nach ihrer Rückkehr die Ideen Muhammed Abduhs und Ali Schariatis mit, die auf eine Versöhnung von Islam und Moderne hinauslaufen. Aber die Erfahrung zeigt, daß ein Großteil dieser jungen Leute als Boten für den Export des Fundamentalismus vom Nahen Osten nach Südostasien dienen. In Jakarta konnte ich erfahren, daß viele Schriften des geistigen Vaters des islamischen Fundamentalismus, Sayyid Qutb (vor allem „Wegzeichen“ sowie „Der Islam. Probleme der modernen Zivilisation“) in Bahasa Indonesia, der indonesischen Spielart der malaiischen Sprache, erhältlich sind. Auch in Kuala Lumpur sind diese fundamentalistischen Katechismen (auf malaiisch) vorhanden.

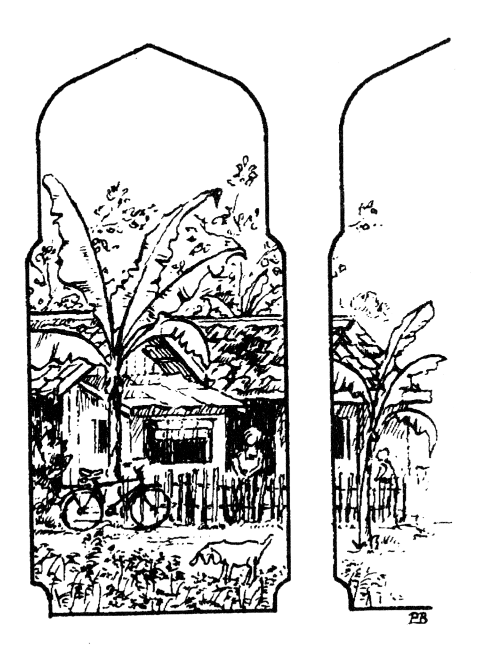
Der bereits zitierte Indonesienkenner Fred van Mehden hat der kulturellen Interaktion zwischen Südostasien und dem Nahen Osten eine gesonderte Schrift gewidmet: „*Two Worlds of Islam: the Interaction between Southeast Asia and the Middle East*“. Darin schreibt er: „Religiöse Ideen, die aus dem Nahen Osten nach Südostasien kommen, dominieren weiterhin den Austausch zwischen beiden Religionen. Es gibt nur einen geringen Einfluß südostasiatischer Intellektueller auf den Rest der islamischen Welt ... Die religiöse Erziehung im Nahen Osten, insbesondere in Kairo, bleibt die Hauptquelle für die islamischen Ideen in Südostasien, insbesondere in Indonesien.“

Das westliche Denken orientiert sich an den Maßstäben des wirtschaftlichen Erfolgs. Auch westliche Beobachter, die mit Marx nicht viel anfangen können, messen der wirtschaftlichen Entwicklung einen höheren Rang bei als anderen Dingen. Das gilt nicht für den Islam. Die islamische Zivilisation hat außer ihrem Kerngebiet im Nahen Osten unterschiedliche Kulturzonen in West- und Ostafrika, Südasien, Südostasien, Ostasien, Zentralasien und Südosteuropa. Es ist nicht eine Neigung zum Arabozentrismus, wenn festgestellt wird, daß alle diese Kulturzonen vom angeführten nahöstlichen Kerngebiet in ihrer religiös-kulturellen Ausrichtung stark geprägt werden, obwohl dieser weder wirtschaftlich noch gesellschaftlich ein erfolgreiches Modell bietet. Durch diese Feststellung wird die kulturelle Vielfalt innerhalb der Einheit der islamischen Zivilisationen nicht übersehen.

Die Frage für den Übergang zum 21. Jahrhundert bleibt dennoch, ob bei anhaltenden wirtschaftlichen Erfolgen parallel zum Fortbestehen der Stabilität der politischen Systeme der tolerante, weil pluralistische südostasiatische Islam — trotz der angeführten Einschränkungen — ein Modell für die islamische Zivilisation bietet. Die Länder des mediterranen Islams bieten bei ihrer gegenwärtigen Verfassung kein gutes Modell: Ihre Wirtschaft ist zerrüttet, und

ihre Staaten werden deshalb instabil, weil sie keine Formel für ein tolerantes und friedliches Zusammenleben der Menschen unterschiedlicher ethnischer Herkunft und Religionen gefunden haben. Die Zukunft der in sich so unterschiedlichen islamischen Zivilisation ist offen, und die Frage, ob der mediterrane oder der südostasiatische Islam zum Modell für die Zukunft der Muslime wird, können nur Muslime vor Ort selbst bestimmen. Aber in welche Richtung die islamische Zivilisation steuert, ist auch für den Westen im Zeitalter der Globalisierung von lebenswichtiger Bedeutung.

(Quelle: FAZ, 27.10.95) ◆



Zeichnung: Peter Berkenkopf
Islamische Fensterbögen — Indonesische Aussichten II

Franz Magnis-Suseno SJ

Indonesischer Islam: wohin?

Einleitung

Indonesien ist mit seinen knapp 190 Millionen Einwohnern nicht nur das Land mit der viertgrößten Bevölkerung, sondern auch das mit den meisten Muslimen der Erde. Gute 85 Prozent aller Indonesier zählen in irgendeinem Sinn zum Islam. Dennoch herrscht in Indonesien seit der Unabhängigkeitserklärung 1945 Religionsfreiheit, und die Staatsphilosophie *Pancasila* garantiert allen Religionen gleiche Rechte. In den letzten zehn Jahren hat allerdings der Einfluß des Islams auf das öffentliche Leben ständig zugenommen. Ist Indonesien auf dem Weg, ein Islamstaat zu werden?

Zunächst sei gefragt, weshalb sich Indonesien trotz seiner gewaltigen islamischen Mehrheit bisher nicht auf den Weg eines Islamstaates begeben hat. Wie ich zeigen möchte, liegt die Antwort in der Eigenart des javanischen Islams, dem ich daher im folgenden besondere Beachtung widme. Ungefähr 40 Prozent aller Indonesier sind Javaner („Javaner" sind die javanisch sprechenden ursprünglichen Bewohner Mittel- und Ostjavas; heute sind sie als umgesiedelte Bauern, Beamte und Militärangehörige in ganz Indonesien zu finden). Die Javaner waren und sind bis heute die politisch und kulturell dominierende Volksgruppe in Indonesien. Insbesondere seit der Suharto-Ära bestimmen sie weitgehend die politische Kultur des Landes. Die Eigenart des javanischen Islams erschließt sich am besten auf dem Hintergrund seiner gesellschaftlichen Entwicklung.

Abangan und *santri*

Als Marco Polo 1292 im Auftrag Kublai Khans Nordsumatra besuchte, fand er bereits islamisch gewordene Städte vor. Von Malakka aus brachten javanische Händler den Islam im 15. Jahrhundert nach Java. Bis Ende des 16. Jahrhunderts war der ganze indonesische Archipel islamisiert, ausgenommen nur die Batakstämme im Inneren Nordsumatras, Bali, die östlichen Kleinen Sundainseln, Teile des mittleren und nördlichen Sulawesi und Ostindonesiens. Aber während der Islam überall mit der gewachsenen einheimischen Kultur eine fast totale Symbiose einging, nahm die Entwicklung auf Java einen anderen Verlauf. Hier hatten zwar im 16. Jahrhundert islamische Sultanate an der Nordküste das Ende des alten hindu-javanischen Großreiches Madjapahit herbeigeführt. Aber im 17. Jahrhundert verlagerte sich mit der Gründung des Königreiches Mataram das politische Schwergewicht ins Innere Mitteljavas. Agung, der Herrscher von Mataram, unterwarf sich die nördlichen Küstenstädte und beherrschte bald den größten Teil Javas. Obwohl ein Muslim — 1641 erhielt er von Mekka den Sultanstitel — führte er die alten hindu-javanischen Zeremonien wieder ein, wenn auch unter islamischen Namen. In seine offizielle Ahnenreihe ließ er nicht nur den Propheten Muhammad, sondern auch den Haupthelden des hindujavanischen *wayang*-Schattenspiels Ardjuna aufnehmen. Die muslimischen Rechtsgelehrten nahm er unter strenge Kontrolle. Nicht das Königreich diente der Verherrlichung des Islams, sondern der Islam der Verherrlichung der javanischen Königreiche.

Die Islamisierung der Javaner vollzog sich daher in sehr unterschiedlicher Intensität. Sie war am intensivsten entlang der javanischen Nordküste. In den Fürstenstädten des Binnenlandes bildete das *kauman*, das um die Hauptmoschee herum gelegene Viertel der Händler und Handwerker, das Zentrum eines gesetzestreuen Islams. Auf dem Lande ließen sich mancherorts fromme muslimische Gurus, *kiai* genannt, nieder, um die herum sich Kolonien von manchmal bis zu Tausenden Schülern und hier und da auch Schülerinnen *(santri)*, die *pesantren*, bildeten, von denen islamischer Glaube und Gesetzestreue auch auf die umliegenden Dörfer abstrahlte. Aber das übrige Land blieb vom Islam weitgehend unberührt. An den Fürstenhöfen dagegen entwickelte sich die javanische Hof- und Hochkultur, in der Tanz, das *batikken* von Stoffen nach formalisierten Mustern und Literatur ihre klassische Ausformung erhielten und die durch harmonische Integration von spirituellen Elementen der islamischen Sufi-Kultur in die alte hindu-javanische Tradition gekennzeichnet ist.

Was zunächst nur als verschiedene Dichte islamischer Durchdringung erschien, erwies sich immer mehr, trotz vielfältiger funktioneller Verschränkungen, als Ausprägung von zwei grundlegend verschiedenen Paradigmen des Selbst- und Weltverständnisses innerhalb der einen javanischen Großgesellschaft. Clifford Geertz folgend, nenne ich die beiden Ausformungen *santri*- und *abangan*-Kultur.[1]

Da sind zunächst die *santri*-Muslime. Sie bemühen sich bewußt, nach dem islamischen Gesetz zu leben, beten womöglich fünfmal am Tag, fasten im Ramadanmonat und hoffen, auf den *hadj* nach Mekka gehen zu können. *Santri*-Dörfer erkennt man an der Moschee, Frauen tragen zumindest eine Art Spitzentuch auf dem Kopf, die Friedhöfe machen einen ungepflegten Eindruck, und statt des als heidnisch verdächtigten *wayang*-Schattenspiels gibt es arabisch beeinflußte Gesänge, die den Propheten Muhammad preisen (z.B. das *slawatan*). Der Islam ist für sie, wie für die meisten Muslime im übrigen Indonesien, der umfassende kulturelle und potentiell politische Rahmen ihres Selbst- und Weltverständnisses.

Ganz anders die *abangan*-Javaner, die mehr als 60 Prozent der javanischen Bevölkerung darstellen.[2] Sie halten sich nicht an die islamischen Gebets- und

Speisevorschriften. In vielen Dörfern gibt es nicht einmal eine Moschee. Ihre Religiosität ist durch vorislamische und vorhinduistische Traditionen bestimmt, wie das *slametan*-Mahl, das Aufstellen von einfachen Speiseopfern für lokale Geister *(sesajen)* und den Glauben an den Schutz der Vorfahren, deren Gräber regelmäßig gepflegt werden. Die Helden der aus Indien übernommenen Ramayana- und Mahabharatageschichten im *wayang*-Schattenspiel bedeuten ihnen mehr als der Prophet Muhammad. Statt nach dem islamischen Erbrecht, das dem Mann zwei Teile und der Frau einen zuteilt, verteilen sie das Erbe zu gleichen Teilen zwischen Frauen und Männern. Die städtische Oberschicht (*priai*) und der Adel fühlen sich als Träger der Jahrtausende alten javanischen Tradition den frommen Korangelehrten (*ulama*) kulturell überlegen.[3]

Während für die *santri*-Muslime der Islam die wahre Religion ist und Gehorsam gegenüber dem islamischen Gesetz Bedingung und Garantie, nach diesem Leben in den Himmel zu kommen, fällt für den gebildeten *abangan*-Javaner der Islam in die Kategorie des Weges. Ziel religiösen Bemühens ist für ihn die Vereinigung mit Gott. Und zwar nicht so sehr nach dem Tode, sondern durch mystisches Bemühen, in diesem Leben. *Abangan*-Javaner sind wenig auf das Jenseits ausgerichtet, für sie ist das Erreichen äußerer und innerer Harmonie in diesem Leben das entscheidende Sinnkriterium religiöser Bemühungen. In diesem Paradigma ist dann der Islam auch nur <u>ein</u> und nicht <u>der</u> Weg zu Gott. Kriterium des richtigen Weges ist das innere Fühlen (*rasa*) des einzelnen. Im Prinzip sind daher „alle Religionen gleich gut". Von daher erklärt sich auch die erstaunliche Offenheit der javanischen Kultur für das Christentum.[4]

Es gelang daher dem Islam nicht, eine Identität von javanischer Kultur und Islam herzustellen. Man hatte den Islam zur Religion, verstand sich aber in erster Linie als Javaner. Von daher erklärt sich, daß *abangan*-Landbevölkerung und städtische *priai* auf islamische Absolutheitsansprüche kühl reagieren. Exklusivität, Purismus, dogmatische Strenge und Fanatismus sind für sie Zeichen einer verengten Perspektive, die den Weg mit dem Ziel verwechselt und daher das Erreichen des Ziels, das Durchstoßen zur letzten Wirklichkeit, gerade unmöglich macht. Zeichen wahrer innerer Einsicht ist eine gelassene Offenheit für eine Pluralität von Wegen, die sich in der berühmten javanischen Toleranz äußert. Dabei darf man sich nicht dadurch irre machen lassen, daß *abangan*-Javaner seit einigen Jahren häufiger auf den *Hadj* gehen und an muslimischen Gebetsveranstaltungen teilnehmen. In ihrem religiösen Verständnis sind das wertvolle Übungen, um die innere Potenz zu steigern. Aber sie bleiben bei ihrer grundsätzlichen Relativierung bestimmter religiöser Riten und Glaubensvorstellungen. Sie gehen vielleicht zum vierten Male nach Mekka, aber sie erkennen genauso an, daß andere sich innere Potenz auf einer Pilgerfahrt nach Rom oder Lourdes holen.

Politisierung des *abangan-santri*-Verhältnisses

Lebten *abangan* und *santri*, von gelegentlichen Spannungen abgesehen, zunächst friedlich neben- und zum Teil miteinander, so begann sich das seit Beginn dieses Jahrhunderts zu ändern. Erneuerungsbestrebungen im Islam einerseits, die vielen *santri* die Unorthodoxität der *abangan* erst richtig zum Bewußtsein brachten, und die junge Nationalbewegung andererseits brachten den Gegensatz ins volle Bewußtsein der Bevölkerung selbst. Kämpfte man als indonesischer Nationalist gegen die holländischen Kolonisten oder als Muslim gegen die Herrschaft der holländischen Heiden?

1949 kam es zum Schwur. Die *santri*-orientierten Politiker wollten das unabhängige Indonesien als einen Islamstaat, die übrigen als einen säkularen Nationalstaat. Den Weg aus der gefährlichen Sackgasse fand Sukarno mit den fünf Punkten seiner *Pancasila*, die seitdem offizielle indonesische Staatsideologie ist. Ihr erster Punkt lautet: „(Glaube) an den einen Gott". Die Annahme der *Pancasila* implizierte die prinzipielle Ablehnung eines Islamstaates. Damit hatten die *abangan* die grundlegenden Weichen für die Zukunft Indonesiens gestellt. Es begann eine lange Geschichte des Sich-Reibens des *santri*-Islams an der *abangan*-Realität Indonesiens.

Zunächst ließ der Kampf um die Anerkennung der Unabhängigkeit durch Holland diese ideologischen Gegensätze zurücktreten. Aber ab 1950 wurde der *abangan-santri*-Gegensatz immer offenkundiger. 1950 rief in Westjava Kartosuwirjo einen *Darul Islam* (Islamstaat) aus, dem sich führende Kräfte in Südsulawesi und Aceh anschlossen. Die Aufstandsbewegung konnte erst 1965 endgültig niedergeschlagen werden. Die politischen Parteien begannen sich immer deutlicher auf der einen oder anderen Seite des Gegensatzes anzusiedeln. Während die Islamparteien sich massiv für einen Islamstaat einsetzten, nahmen Nationalisten (PNI) und Kommunisten (PKI) eine scharf anti-islamische Position ein. Auf Java führte das zu einer wachsenden Polarisierung der Bevölkerung bis hinunter ins letzte Dorf. Jay beschreibt, wie die Bewohner seines *abangan*-Dorfes auf dem Weg in die Stadt einen zwei Kilometer langen Umweg in Kauf nahmen, nur um das *santri*-Nachbardorf zu vermeiden.[5] Die Wahlen von 1955 bestätigten die Entscheidung von 1945 für *Pancasila* und gegen einen Islamstaat: Alle Islamparteien zusammen erhielten nur 44,8 Prozent der Stimmen. Für einen Islamstaat gab es in Indonesien keine Mehrheit. Ihren apokalyptischen Höhepunkt fand die *santri-abangan*-Spannung, als nach einem wohl kommunistisch inspirierten Putschversuch linker Offiziere im Oktober 1965 Hunderttausende von sogenannten Kommunisten in ganz Indonesien niedergemacht wurden.

Die skizzierte Entwicklung zeigt sehr deutlich die grundlegende Bedeutung der javanischen *abangan* für Indonesiens gesellschaftliche, kulturelle und politische Strukturen. Ihre Existenz hatte nicht nur zur Folge, daß die javanische Gesell-

schaft keine geschlossenen islamischen Strukturen entwickeln konnte. Javaner zu sein, war niemals identisch mit Islam. Ein Übertritt zum Christentum zum Beispiel führte in *abangan*-Familien und -Dörfern zu keinen Problemen. Sondern da die Javaner die politisch und kulturell dominierende Volksgruppe in Indonesien wurden, blieb auch die indonesische Gesamtgesellschaft offen und nicht-islamisch. Ein Christ wird in ganz Indonesien, wenn auch mancherorts erst nach einigem Schlucken, als gleichwertiger Staatsbürger akzeptiert. Und wenn auch ein Minang, der christlich wird, praktisch aus seiner Heimatgemeinde ausgestoßen wird, so kann er sich doch anderen Orts frei bewegen und betätigen.

Islamisierung unter der „Neuen Ordnung"

Die Ereignisse von 1965/1966 endeten mit der Absetzung des ersten Präsidenten der Republik, Sukarno, und der Errichtung der sog. „Neuen Ordnung" unter dem neuen Präsidenten Suharto. Seitdem hat das Militär das Sagen. Lange Zeit blieb das Verhältnis der Regierung Suharto zum Islam (unter „Islam" verstehe ich hier und im Folgenden, indonesischem Sprachgebrauch gemäß, immer den *santri*-Islam) eher gespannt. Indonesiens Muslime waren tief frustriert darüber, daß sie nach der Niederschlagung der Kommunisten nicht ernteten, was sie als Frucht ihrer Bemühungen ansahen, nämlich eine führende Position im politischen Leben der Nation. Aber die Militärs, die die Neue Ordnung geschaffen hatten, hatten nie im Sinne gehabt, den Muslimen mehr Macht einzuräumen. Die gesamten fünfziger Jahre hindurch hatte die Armee in Westjava, Aceh und Südsulawesi gegen islamische Guerilla gekämpft. Das Militär hatte schon lange seine eigenen Vorstellungen von einer Neuordnung des politischen Lebens in Indonesien entwickelt, und in diesen Vorstellungen hatten die Muslime nur einen marginalen Platz. Lange Zeit galt im Indonesien der Neuen Ordnung, nach der Ausschaltung der radikalen Linken, der Islam als einziges Reservoir potentieller Opposition.

Und dennoch hat unter der Neuen Ordnung der islamische Einfluß auf das gesellschaftliche und politische Leben unübersehbar zugenommen. Überzeugte Muslime beginnen jede Ansprache mit einem *Asalam alaikum*. Immer mehr Studentinnen und Schülerinnen tragen jetzt den Schleier (*jilbab*). Das islamische Fasten wird strikter eingehalten. Überall wachsen Moscheen aus dem Boden. Und schon lange ist es nicht mehr ein gesellschaftlicher Nachteil, als strenggläubiger Muslim bekannt zu sein, während es umgekehrt für Christen schwieriger wird, in höhere Positionen aufzusteigen.

Fragt man nach den Ursachen dieser zunehmenden Islamisierung, so ist auf drei Entwicklungen hinzuweisen. Erstens führte die Neue Ordnung nicht nur zur Liquidierung der Kommunisten, sondern beraubte zugleich die *abangan*-orientierte Mehrheit der Möglichkeit, sich öffentlich zu artikulieren. Die nicht-islamischen Parteien, außer den Kommunisten vor allem die Nationalpartei PNI, hatten

die Polemik gegen alle Bestrebungen in Richtung eines Islamstaates in ihren politischen Programmen. Durch die Zusammenlegung der überlebenden Parteien zu zwei neuen und deren effektiver Marginalisierung verlor der *abangan*-anti-Islam seine Stimme. Einen säkularen Staat als politisches Programm zu vertreten, war unmöglich, da der Ausdruck 'säkular' schon lange geächtet war. Für *Pancasila* waren alle. Im Unterschied zum *santri*-Islam gab es keine religiös legitimierte *abangan*-Position. Aus *santri*-Sicht waren die *abangan* nichts anderes als laue Muslime. Seitdem schweigen die *abangan*.

Dazu kam zweitens, daß die Regierung der Neuen Ordnung, einerseits um die antikommunistischen Kräfte zu stärken, andererseits zur Versüßung der strikten Unterdrückung aller politischen Aspirationen des Islams, dessen „rein religiöse" Aktivitäten förderte, Moscheen baute, *pesantren* renovierte, Koranausgaben finanzierte usw. Aber da es beim Islam rein religiöse Betätigung nicht gibt, förderte die Regierung dadurch de facto die Stärkung des Islams als gesellschaftlicher Kraft.

Noch entscheidender war vermutlich, drittens, die Politik der Depolitisierung der Massen, ein Kernpunkt im Programm der Neuen Ordnung. Um die ideologischen Polarisierungen abzubauen, aber auch um bei der Durchführung des Entwicklungsprogramms der Regierung alle „Störungen" von unten von vornherein abzublocken, wurden politischen Parteien Betätigungen unterhalb der Landkreisebene verboten; Versammlungen von mehr als fünf Personen brauchen polizeiliche Erlaubnis, selbst wissenschaftliche Seminare müssen genehmigt werden. Die einzigen verbliebenen Freiräume waren die Religionen. Was in Moscheen, Kirchen, Pfarrsälen und Exerzitienhäusern geschah, wurde nicht kontrolliert. Die unbeabsichtigte Folge der Depolitisierung der indonesischen Gesellschaft war daher deren religiöse Aufladung, was wiederum in besonderer Weise dem Islam zugute kam, da dieser, wie gesagt, nicht zwischen religiösen, sozialen und politischen Aktivitäten unterscheidet. Moscheen waren immer schon Zentren islamischen sozialen und politischen Lebens gewesen.

Ein Umschwung in den Beziehungen zwischen Neuer Ordnung und Islam bahnte sich seltsamerweise an, als Mitte der achtziger Jahre die Regierung alle anerkannten Organisationen verpflichtete, in ihren jeweiligen Statuten die *Pancasila* als die einzige ideologische Basis ihrer Organisation zu bekennen. Nachdem die islamischen Organisationen diese Kröte einmal geschluckt hatten, begann bei ihnen ein pragmatisches Umdenken. Was einzelne Muslimintellektuelle schon lange gesagt hatten, begann sich durchzusetzen: daß der Islam in Indonesien nie eine Chance haben würde, solange an seiner *Pancasila*-Treue gezweifelt werde; daß es sinnvoller sei, statt an der *Pancasila* zu rütteln, sie von innen mit islamischen Vorstellungen zu füllen; ja daß eigentlich die *Pancasila* ohnehin islami-

schen Ursprungs sei. Die neue Losung heißt seitdem „Islamstaat nein, islamische Gesellschaft ja".[6]

Zugleich bahnte sich eine Verschiebung der politischen Machtkonstellation an. Um seine Unabhängigkeit vom Militär zu verstärken, begann Suharto, seit 1967 Präsident, seine Beziehungen zum Islam zu verbessern. Unerwartet wurde 1989 das Gesetz zur staatlichen Anerkennung der islamischen Religionsgerichtsbarkeit in Kraft gesetzt. Die islamischen Vorstellungen folgende Ehegesetzgebung aus dem Jahre 1973 wurde mit verschärften Ausführungsbestimmungen versehen. Mit finanzieller Unterstützung des Präsidenten wurde die erste islamische Bank Indonesiens errichtet. Muslimischen Mädchen wurde erlaubt, auf Staatsschulen ihren Schleier zu tragen. Bisheriger Höhepunkt war 1990 die Gründung der Organisation Islamischer Intellektueller (ICMI) mit dem Minister für Wissenschaft und Technologie Habibie als Vorsitzenden, die inzwischen halbstaatlichen Charakter angenommen hat und von der sich viele Muslime einen direkten Zugriff auf politische Pfründe erwarten. Auch daß Präsident Suharto 1991 endlich die Pilgerfahrt nach Mekka antrat, verfehlte seinen Eindruck nicht. Im übrigen läuft seit einigen Jahren eine inoffizielle Kampagne zur „Dechristianisierung" der regierenden Golkarpartei. Und ist es Zufall, daß im neuen Kabinett von 1993 kaum noch christliche Minister übrig geblieben sind?

Nicht nur Christen stellen sich die Frage, ob nach vierzig Jahren Konflikt zwischen Staat und Islam jetzt die Zeit der Islamisierung Indonesiens angebrochen ist. Bevor ich auf diese Frage eingehe, ist es Zeit, den indonesischen Islam selbst, also den *santri*-Islam, differenzierter darzustellen. Dabei beschränke ich mich auf die großen Linien.

Traditioneller Islam und Reformislam

Der indonesische Islam ist von großer Vielfalt. Offiziell gehören alle Strömungen der sunnitischen Richtung an. Da gibt es *middle-of-the-road*-Sunniten, wahabistisch ausgerichtete Gruppen, mehr sufistisch beeinflußte Gemeinden, Gemeinden, die früher einmal stärker schiitisch geprägt waren (z.B. in Bengkulu). Überall in Indonesien gibt es esoterische *tarekat*-Gemeinschaften, in denen bestimmte Geheimlehren tradiert werden. Seit Khomeini's Revolution im Iran wird bei jungen Intellektuellen auch die Schia wieder interessant. Seit jeher gibt es außerdem zahlreiche lokale, oft extreme, manchmal mahdistische Sekten.

Politisch relevant aber wurde die Spaltung des indonesischen Islams in einen traditionellen und einen Reformflügel. Verstärkte Kontakte mit dem Nahen Osten führten im 19. Jahrhundert zu vielfältigen Erneuerungsbewegungen im indonesischen Islam. Das verstärkte die Entfremdung zwischen der *santri*- und *abangan*-Bevölkerung. Aus Arabien heimgekehrte Muslime erklärten die *abangan*-Lebensweise als heidnisch, während umgekehrt die *abangan santri*-Bestrebungen, sie unter das Gesetz der Orthodoxie zu bringen, als lästig empfanden. Aber auch im *santri*-Islam selbst führte dieser Reformeifer zu Polarisierungen. Denn die Reformer verurteilten manche jahrhundertelange *santri*-Tradition als mit der reinen Lehre unvereinbar. Die erste bedeutende reformislamische Organisation des Landes ist die 1912 gegründete Muhammadiah, die bis heute besteht. Dem Muster der christlichen Missionen folgend, gründete die Muhammadiah Schulen, Universitäten, Krankenhäuser und andere soziale Einrichtungen. Auf ihren Schulen und Universitäten wurde ein modernes Curriculum eingeführt, neben Arabisch wurde auch Englisch unterrichtet. Gepredigt wurde jetzt in der Landessprache. Gegenüber den modernen Wissenschaften war man offen. Reformmuslime bildeten auch den Kern der ebenfalls 1912 gegründeten ersten einheimischen politischen Partei, des Sarekat Islam.

Um sich gegenüber den modernistischen Gruppen besser behaupten zu können, formierten sich 1926 die traditionell eingestellten Muslime in der Nahdlatul Ulama Organisation (NU), der Vereinigung traditioneller Rechtsgelehrter (ulama) und *kiais*. Sie hat ihre Basis in den *pesantren* Ostjavas. Natürlich gibt es zahlreiche weitere, meist kleinere Gruppen.

Seitdem kann der indonesische Islam sehr grob in die beiden Gruppen der modernistisch-puristischen Reformmuslime und der traditionellen NU unterteilt werden. Beide Gruppen nahmen höchst unterschiedliche politische Positionen ein. Die 1944 gegründete reformistische Masyumipartei, deren Basis im (nicht-javanischen, sundanesischen) Westjava und auf Sumatra lag, vertrat nicht nur einen Islamstaat, ihre Führer waren auch überzeugte Demokraten, (die zum Beispiel mit der Katholischen Partei in den fünfziger Jahren eng zusammenarbeiteten. Sie galt als der Erzfeind der Kommunisten, widersetzte sich Sukarno's „gelenkter Demokratie" und wurde 1960 verboten. Versuche, sie nach 1965 wiederzubeleben, wurden von der Regierung Suharto nicht zugelassen.

Umgekehrt war die Java-basierende NU stets akkomodabel gegenüber der jeweiligen Regierung. Für sie gilt das Prinzip, daß man jeder weltlichen Obrigkeit gehorchen muß, die ihnen, den *santri*, die Möglichkeit zu einem dem Islam entsprechenden Leben sichert. Unter Sukarno waren sie eine der Stützen des Regimes.

Der Unterschied von Reform- und traditionellem Islam besteht bis heute weiter. So feiert z.B. die NU das Ende der Fastenzeit einen Tag nach den anderen. Aber beide großen Gruppen fühlen sich doch als eine islamische Großgemeinde. Dazu hat beigetragen, daß beide nicht mehr direkt politisch organisiert sind. Heute finden sich beide Arten von Muslimen in allen drei Parteien. Während aber die einzige bestehende reformislamische Organisation, die Muhammadiah, geistig ziemlich ausgelaugt erscheint, scheint sich bei der nach Innen orientierten NU ein starkes geistig-geistliches Leben und wachsendes soziales Engagement zu regen.

Beide Gruppen erhalten allerdings ihre gesellschaftspolitischen Optionen in hohem Maße von ihren intellektuellen Führern.

Die islamischen Intellektuellen

Wie kaum anders zu erwarten, erhalten wir in der islamischen Intellektuellenszene zwiespältige Eindrücke. Die Positionen sind sehr verschieden, und die einzelnen Vertreter sind keineswegs immer konsistent. Die großen Herausforderungen für sie sind die moderne Globalkultur und die politischen Optionen in Indonesien. Soll man die *Pancasila* „wirklich" oder nur „taktisch" akzeptieren? Wie stellt man sich zu einem religiös pluralistischen Staat? Soll man Suharto stützen, seit er sich dem Islam positiv zuwendet, oder weiterhin das autoritäre System und die immer wilder grassierende Korruption kritisieren? Eine noch grundsätzlichere Herausforderung stellt die Moderne dar. Sie fasziniert, verwirrt und erschreckt zugleich. Kann man ihre „technischen" Errungenschaften auch ohne die dahinterliegende geistesgeschichtliche Umwelt von Rationalität und Rationalismus, Säkularismus und Individualismus übernehmen?

Und was heißt Offenheit? Kann, ja sollte man als Muslim von Nichtmuslimen lernen? Steht nicht alles eigentlich schon im Koran? Wie war es möglich, daß die moderne Industriekultur, deren Zugriff sich keine Gesellschaft der Erde entziehen kann, weil sie Voraussetzung für Macht und Überleben ist, in Europa entstand, daß der Islam, abgesehen von den stets gebührend betonten Beiträgen muslimischer Gelehrter zur Geistigkeit des europäischen Mittelalters, kein bißchen daran beteiligt war? Und warum haben Chinesen und Koreaner, die genauso wenig am Entstehen der Moderne beteiligt waren, keine Schwierigkeiten, diese sich nun mit Riesenschritten anzueignen, während es bisher keinem einzigen islamischen Land gelungen ist, ein unbefangenes Verhältnis zur Moderne auszubilden?

Es sind diese Fragen, die die indonesischen Intellektuellen umtreiben. Einer der führenden unter ihnen ist Nurcholish Madjid, der in Chicago in islamischer Philosophie promovierte, ein früherer Vorsitzender des reformislamischen Studentenverbandes HMI. Seine Stiftung Wakaf Paramadina gehört zu den intellektuellen Zentren im indonesischen Islam. Nurcholish tritt für Pluralismus Toleranz und unbefangene Zuwendung zu den westlichen Wissenschaften ein. Schon vor zwanzig Jahren hatte er die indonesische Islamwelt durch seine These schockiert, der Islam müsse zur Säkularisierung ja sagen. Jetzt hat Nurcholish wiederum eine leidenschaftliche Diskussion mit der These ausgelöst, daß „Islam" nicht als Name einer bestimmten Religion zu verstehen sei, sondern eigentlich Hingabe bedeute, weshalb auch Menschen anderer Religionen, wenn sie sich im Herzen Gott hingeben, aus der Perspektive Allahs Muslime seien *(Islam agama hanif)*. Danach können also auch Christen und sogar Konfuzianer in den Himmel kommen. Ähnlich eingestellt ist eine Reihe von Muslimen, die wie Nurcholish aus

dem HMI kommen. Dazu gehören die Leute um das Sozialforschungsinstitut LP3S, die Redaktion der ausgezeichneten Monatszeitschrift *Ulumul Qur'an* und das Institut für Religion und Philosophie (LSAF). Obwohl diese Intellektuellen streng muslimisch sind, so vertreten sie einen offenen Islam. Vorsichtig versuchen sie, den Islam durch kritisches Hinterfragen der klassischen theologischen und Rechtstraditionen auf den Koran und die Überlieferung (Sunnah) hin zu modernisieren. Politisch bekennen sie sich, nicht immer konsistent, zu Pluralismus, Demokratie und Menschenrechten und zu religiöser Toleranz im modernen Sinn. Zugleich aber streben sie eine Islamisierung nicht des Staates, sondern der indonesischen Gesellschaft an. Manche ihrer Frauen tragen den islamischen Schleier, manche aber, wie die Frau des Nurcholish, nicht.

Ähnlich denkt eine Gruppe von jüngeren Intellektuellen, die aus einer ganz anderen Ecke, aus *pesantren* der NU, kommen, allen voran der noch zu besprechende Abdurrahman Wahid. Auch sie schätzen den Dialog mit Christen. Diese Gruppe ist aber kulturell toleranter. Eine schärfere, mehr fundamentalistische Richtung islamischer Intellektueller schart sich um die Salman-Moschee des staatlichen Technologieinstitutes ITB in Bandung. Wieder eine andere Position nehmen einige Dozenten der Gadjah Mada Universität in Yogyakarta ein. Sie sind nicht fundamentalistisch, ihre Priorität ist die Erweiterung des islamischen Zugangs zur Macht. Während die beiden letzteren Gruppen am Dialog mit anderen Religionen nicht interessiert erscheinen (aber dennoch an gemeinsamen Veranstaltungen mit Christen teilnehmen), legen die anderen Wert auf Kontakte mit anderen Religionen, vor allem mit Christen. Eine Folge dieser Kontakte ist es, daß bestimmte Ausdrücke christlicher Theologie, wie z.B. das Wort „Theologie" selbst, inzwischen auch von Muslimen verwendet werden.

Ein schärferer, radikalerer und intoleranterer Fundamentalismus läßt sich unter muslimischen Studenten einiger großer Staatsuniversitäten, vor allen der Universitas Indonesia in Jakarta beobachten. Nicht nur tragen ihre Studentinnen den Chador, muslimische Studentinnen anderer Richtungen werden auch unter Druck gesetzt, sich ihnen anzupassen. In der Fastenzeit achten diese Studenten scharf auf ihre muslimischen Kommilitonen. Im politischen Weltbild dieser Gruppen ist kein Platz für den *Pancasila*-Kompromiß.

Die beeindruckendste Gestalt des indonesischen Islams ist Abdurrachman Wahid. Geboren 1939 als Enkel des Gründers der NU und Sohn eines der *santri*-islamischen Gründungsväter der Republik, ist er seit 1983 Vorsitzender der NU. Abdurrahman Wahid, der im Irak studiert hat, tritt konsequent und unbeirrbar für eine offene Gesellschaft, religiöse Toleranz, Menschenrechte und Schutz der christlichen Minderheit ein. Er vertritt ohne Einschränkungen den *Pancasila*-Staat, verteidigt uneingeschränkte Religionsfreiheit und lehnt eine Islamisierung der Gesellschaft ab. Er führte die NU ins moderne Bankwesen ein (Zinsen erklärt

er für erlaubt), erschreckte die alten *kiai,* weil er einmal vorschlug, den Gruß „*Asalam alaikum*" durch „Guten Morgen!" zu ersetzen, und erklärte, es müsse in Indonesien möglich sein, auch einmal einen katholischen Präsidenten zu haben. Mit dem Argument, daß die NU keine politische, sondern eine soziale und religiöse Organisation sei, führte er sie 1983 aus der Liaison mit der Islampartei PPP. Damit wurden die 30 Millionen Angehörigen der NU potentielle Golkarwähler, wodurch Abdurrachman Wahid zur politisch potentesten Figur außerhalb des Establishments der Neuen Ordnung wurde. Dabei vermied er es, sich mit Suharto zu liieren, doch ohne deshalb in Opposition zu treten.

Dem 1990 gegründeten ICMI (der Islamische Intellektuellenverband) trat Abdurrachman Wahid demonstrativ nicht bei. Er warf dessen muslimischen Sponsoren Sektierertum vor und warnte öffentlich vor fundamentalistischen Tendenzen in Indonesien, was ihm eine zahlreiche Gegnerschaft einbrachte. Ein halbes Jahr später gründete Abdurrachman Wahid im Gegenzug das Demokratische Forum, das damals gewaltiges Aufsehen erregte, weil es an die Demokratische Liga von 1960 erinnerte, zu der sich einige Parteien, darunter die islamische Masyumipartei, verbunden hatten, um gegen Sukarno's Gelenkte Demokratie Widerstand zu leisten. In diesem Demokratie-Forum treffen sich Muslime und Christen, Geistliche, Universitätsdozenten, Angehörige der oppositionellen Gruppe Petition 50, Persönlichkeiten der NGOs (*Non-Governmental Organizations*) und kritische Politiker aller Couleur.

Ausblicke

Was wird die Zukunft bringen? Ein wenig Spekulation am Ende sei dem Schreiber erlaubt. Wahrscheinlich erscheint mir zweierlei. Zum einen wird der islamische Einfluß auf die indonesische Politik und Gesellschaft zunehmen. Die Marginalisierung des *santri*-Islams in den ersten vierzig Jahren der Republik war unnatürlich und ist im Sinne einer breit basierten Legitimität des politischen und gesellschaftlichen Systems auch nicht wünschenswert. Die indonesische Gesellschaft wird also islamischer werden. Für Nichtmuslime, vor allem für Christen, wird alles etwas schwieriger werden.

Zum anderen aber scheint mir eine Machtübernahme durch einen radikalen, fundamentalistischen Islam in Indonesien ausgeschlossen. Aus drei Gründen: Erstens sind, wie oben dargelegt, die Fundamentalisten im indonesischen *santri*-Islam eine kleine Minderheit. Die traditionelle NU ist nicht fundamentalistisch ebensowenig die puristische reformislamische Muhhammadiah. Und die islamischen Intellektuellen sind, wenn auch nicht zuverlässig, eher auf der offenen und toleranten Seite anzusiedeln. Viele von ihnen sind überzeugte Verfechter von Toleranz und Minderheitenschutz. Im *santri*-Islam strebt man zwar eine islamisch gefärbte Gesellschaft an, aber nicht in einem totalitären Sinn. Vorausgesetzt, die

wirtschaftliche Lage der großen Massen in den Städten verschlechtert sich nicht grundlegend, dürfte im indonesischen *santri*-Islam die traditionelle Toleranz nicht ganz verloren gehen.

Zweitens darf angenommen werden, daß fast die Hälfte der „Kennkarten-Muslime" („Islam-KTP") der *abangan*-Variante angehören, die sich zwar in zunehmendem Maße am islamischen religiösen Leben beteiligen, aber weiterhin eine islamische kulturelle Hegemonie über Indonesien ablehnen. Mindestens 50 Prozent aller Indonesier dürften eine Islamisierung des gesellschaftlichen und politischen Lebens weiterhin ablehnen.

Der dritte Grund ist pragmatisch. Das Militär scheint nach wie vor ideologisch fest auf die *Pancasila* eingeschworen zu sein. Man darf das Militär als Institutionalisierung der *abangan*-Variante ansehen. Es würde, gestützt auf die 50 Prozent Nicht-*santri* der indonesischen Bevölkerung, jedem politischen Fundamentalismus hart entgegentreten.

Anmerkungen

[1] *The religion of Java*, New York 1960. Trotz gegenseitiger Ansicht einiger muslimischer Wissenschaftler wird die Unterscheidung *abangan — santri* auch heute noch weitgehend anerkannt, allerdings unterschiedlich interpretiert, vgl. Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta 1984. Muslimische Wissenschaftler sehen *abangan* als noch nicht voll islamisierte Muslime, die vom Islam nur Äußerlichkeiten übernommen haben, vgl. M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Indonesia dan Pelaku Politik Bangsa*, Bandung 1993, S. 318-335. Kritisiert wird an C. Geertz die Dreiteilung *abangan — santri — priai; abangan -santri* seien religiös-ideologische Kategorien, *priai* dagegen eine Klassenkategorie, deren Gegenkategorie *wong cilik*, zu deutsch am besten mit „einfaches Volk" zu übersetzen, sei; Harsja W. Bachtiar in *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, Bd. 5 (1973), S. 85-118.

[2] Das läßt sich zum Beispiel aus den Wahlergebnissen 1955 und 1957 für die Provinzen Mitteljava, Yogyakarta und Ostjava errechnen: vgl. H. Feith, *The Indonesian Elections of 1955*, Ithaka N Y 1971; D. S. Lev, *The transition to guided democracy: Indonesian politics 1957-1959*, Ithaka, N Y 1966.

[3] S. Koentjaraningrat 1984.

[4] B. Anderson (*Mythology and the tolerance of the Javanese*, Ithaca N Y 1965) meint, das Eindringen des Christentums in den javanischen Kulturraum werde von den *abangan*-Javanern begrüßt, weil es ihnen erleichtere, die Unterscheidung zwischen Islam und javanischer Kultur auszudrücken.

[5] *Religion and politics in rural Central Java*, New Haven 1963, S. 78f.

[6] Siehe zum Beispiel M. Bambang Pranowo, *Which Islam and Which Pancasila? Islam and the State in Indonesia: A Comment*, in Arief Budiman (Hrsg.), 1993, *State and civil society in Indonesia*, Monash Paper on Southeast Asia Nr. 2. ◆

Mangkunagara IV, Sultan von Solo (reg. 1853-81)

Sathithik bae wus cukup

II: Sinom

(...)

8.
Lowung kalamun tinimbang
ngaurip tanpa prihatin
nanging ta ing jaman mangkya
pra mudha kang dèn karemi
manulad nélad Nabi
nayakèng rat Gusti Rasul
anggung ginawa umbag
saben séba mampir masjid
ngajab-ajab mukjijat tibaning drajat

9.
Anggung anggubel saréngat
saringané tan dèn wruhi
dalil dalaning ijemak
kiyasé nora mikani
katungkul mungkul sami
béngkrakan nèng masjid agung
kalamun maca kutbah
lalagoné dhandhanggendis
swara arum ngumandang céngkok palaran

10.
Lamung sira paksa nulad
tuladhaning Kangjeng Nabi
o nggèr kadohan pajangkah
wateké tan betah kaki
rèhné ta sira Jawi
sathithik baé wus cukup
aja guru aleman
nélad kas ngepleki pekih
lamun pengkuh pangangkah yekti karahmat

>>

—

Ein bißchen ist schon genug

Versmaß: *Sinom*

(...)

8.
Das ist vorzuziehen im Vergleich zu
einem sorglosen und nachlässigen Leben.
Doch heutzutage
ist die Jugend übereifrig
und nimmt den Propheten als Vorbild und Beispiel,
den Führer der Welt, den Apostel Gottes.
Unaufhörlich prahlen sie damit,
und auf dem Weg zur Hofaudienz halten sie bei der Moschee
in der Hoffnung auf ein Wunder und Karriere.

9.
Ohne nachzulassen fordern sie das Islamische Gesetz,
doch das Wesentliche haben sie nicht verstanden:
von *dalil*, dem Weg des *ijemak*
und Analogieargument verstehen sie nichts.
Geltungsbedürftig geben sie sich
der Angeberei in der großen Moschee hin.
Wenn sie die Predigt lesen,
dann im Versmaß *Dhandhanggula*
und mit sanfter Stimme widerhallend im *Palaran*-Stil.

10.
Wenn du darauf beharrst,
das Beispiel des Propheten nachzuahmen,
oh, mein Sohn, dann übernimmst du dich.
Das paßt nicht zu deinem Charakter, mein Kind,
denn da du ein Javaner bist,
ist ein bißchen schon genug.
Strebe nicht nach Komplimenten anderer,
wenn du die Art der Korangelehrten imitierst,
denn vorausgesetzt, du bist beständig in deinem Streben,
wirst du gewiß gesegnet sein.

>>

(...)

III: Pocung

(...)

5.
Yèku patut
tinulad-tulad tinurut
sapituduhira
aja kaya jaman mangkin
kèh pra mudha mundhi dhiri rapal makna

6.
Durung pecus
kasusu kaselak besus
amaknani rapal
kaya sayid weton Mesir
pendhak-pendhak angendhak gunaning janma

7.
Kang kadyèku
kalebu wong ngaku-aku
akalé alangka
elok jawané dèn mohi
paksa langkah ngangkah mèt kawruh ing Mekah

8.
Nora weruh
rosing rasa kang rinuruh
lumeket ing angga
anggeré padha marsudi
kana kéné kaanané nora béda

(...)

(...)

Versmaß: *Pocung*

(...)

5.
Das gehört sich:
du sollst allen Ratschlägen folgen
und sie als Beispiel nehmen.
Sei nicht wie viele junge Leute heute,
die mit ihrem theologischen Wissen prahlen.

6.
Sie können noch nichts,
aber eilig und hastig schmücken sie sich,
indem sie arabische Texte interpretieren
wie ein *Sayid* aus Ägypten,
ständig reden sie verächtlich über das Können anderer.

7.
Solche Menschen
gehören zu den Heuchlern und Prahlern,
ihr Verstand ist kaum vorhanden.
Sonderbar, sie lehnen ihre javanische Herkunft ab
und richten sich auf der Suche nach Wissen unnachgiebig gen Mekka.

8.
Sie haben nicht verstanden,
daß der Kern des Wissens, das sie suchen,
auf das Engste verbunden ist mit ihrem Körper.
Wenn man ernsthaft im Streben ist,
gibt es keinen Unterschied mehr zwischen hier und dort.

(...)

aus dem *Serat Wedhatama* (II:8-10; III:5-8)

(Übersetzung: Bettina David) ◆

Ali Akbar Navis

Verfall unseres Gebetshauses

Wenn man vor einigen Jahren mit dem Bus in meine Heimatstadt kam, stieg man am besten in der Nähe des Marktes aus und ging dann die Hauptstraße entlang in westlicher Richtung. Etwa einen Kilometer vom Markt entfernt stieß man dann auf den Weg, der in unser Viertel führte. Es war die fünfte Nebenstraße rechts, ein schmaler, kurvenreicher Pfad. Am Ende dieses kleinen Weges stand ein altes Gebetshaus. Davor war ein Fischteich, von dem man vier Wassersprüher für die rituellen Waschungen abgeleitet hatte.

Auf dem Vorplatz, links von diesem Gebetshaus, hätte man zu jener Zeit einen alten Mann vorgefunden, der dort stets ganz in sich versunken saß, mit allen Anzeichen des fortgeschrittenen Alters. Seit vielen Jahren war er Wächter des Gebetshauses, und die Leute nannten ihn „Großvater".

Als Wächter bekam er nichts. Er lebte von den Almosen, die er freitags einnahm. Alle sechs Monate erhielt er ein Viertel des Ertrags von den Goldfischen aus dem Teich und einmal im Jahr die Pflichtabgaben zum großen Fest bei Beendigung der Fastenzeit. Eigentlich war er als Wächter des Gebetshauses weniger populär als durch seine Arbeit als Messerschleifer, denn dieses Handwerk verstand er gut. Die Leute baten ihn oft um Hilfe, er verlangte aber nie eine Entschädigung dafür. Von Frauen, die ihre Messer und Scheren zum Schleifen brachten, erhielt er manchmal etwas Gewürze, die Männer gaben ihm Zigaretten und hier und da ein wenig Geld. Aber meistens erntete er nur ein „Dankeschön" und ein kleines Lächeln.

Der Alte ist nun nicht mehr da, er ist tot. Und so blieb das Gebetshaus ohne Wächter. Schließlich benutzten es die Kinder als Tummelplatz, und die Frauen, denen das Feuerholz ausgegangen war, kamen am Abend und nahmen sich Wandplatten und Bohlen.

Jetzt sieht man daher nur ein trauriges Bild von etwas ursprünglich Heiligem, das kurz vor dem Einsturz steht. Der Verfall geht um so schneller vor sich, je mehr die Kinder darin umherlaufen und je öfter die Frauen ihr Holz dort holen. Aber was wohl am meisten dazu beiträgt, ist dies: daß nämlich die Menschen ihr Interesse an den Dingen verlieren, die nicht mehr gepflegt und behütet werden. Aber die Hauptursache von allem ist vielleicht in einer Geschichte zu suchen, von der man allerdings nicht weiß, ob sie wahr ist. Danach war folgendes geschehen:

Eines Tages kam ich mit einem kleinen Auftrag zu dem Alten. Gewöhnlich empfing er mich ganz vergnügt, weil ich ihm immer etwas Geld gab. Aber diesmal sah er sehr traurig aus. Er kauerte in seiner Ecke, die Arme auf die Knie gestützt. Er blickte trübe vor sich hin, als ob da etwas wäre, was ihn stark erregte und bedrückte. Zu seinen Füßen lagen eine Milchdose voll Kokosöl, ein dünner Schleifstein, ein langes Stück Sohlenleder und ein altes Rasiermesser. Ich setzte mich neben ihn und tastete nach dem Messer.

„Wem gehört es, Großvater?"

„Adjo Sidi."

„Dem Adjo Sidi?"

Der Alte antwortete nicht. Ich erinnerte mich jedoch an Adjo Sidi, diesen Schwätzer. Ich hatte ihn lange nicht mehr gesehen. Ich hörte mir aber immer ganz gerne sein Gerede an. Er konnte die Leute in seiner komischen Art den ganzen Tag fesseln. Doch geschah das selten, da er immer sehr beschäftigt war. Als richtiger Aufschneider hatte er ganz großen Erfolg. Die Personen, von denen er berichtete, wurden allgemein zum Gespött und seine Geschichten geradezu sprichwörtlich. Es gab sogar Leute im Dorf, die sich charakterlich den Gestalten seiner Erzählungen anpaßten. Als er einmal eingehend über das Verhalten von Fröschen redete, fand sich in der Tat jemand, dem es Spaß machte, einen Frosch nachzuahmen, und so nannten wir ihn in Zukunft stets den „Anführer der Frösche".

Aber plötzlich dachte ich wieder an den Alten und den Besuch von Adjo Sidi. Was mochte der ihm wohl vorgeschwatzt haben? Es war etwas, das den Alten sehr verletzt hatte. Ich wollte es unbedingt wissen und fragte:

„Was sagte er denn, Großvater?"

„Wer?"

„Adjo Sidi."

„Er ist ganz gemein", sagte der Alte.

„Aber warum denn?"

„Möchte doch dieses Messer, das ich so scharf geschliffen habe, seine Kehle durchschneiden!"

„Bist du wütend?"

„Wütend? Ja, wenn ich noch jung wäre, aber jetzt bin ich alt. Alte Leute bezähmen sich. Es ist schon lange her, daß ich richtig zornig war. Ich fürchte, daß ich dadurch mein inneres Gleichgewicht, meinen Glauben zerstören würde. Lange Zeit habe ich immer nur Gutes getan, meine Gebete verrichtet und mich in

Gottes Willen gefügt. Schon lange habe ich mich ihm ganz übergeben. Gott liebt die Menschen, die geduldig sind und ihm vertrauen."

Mein Wunsch, die Geschichte mit Adjo Sidi zu wissen, die den Alten so getroffen hatte, wurde immer größer. Ich fragte nochmals: „Was sagte er denn?"

Aber der Alte schwieg wieder. Vielleicht konnte er sich nicht aufraffen, davon zu erzählen. Als ich nun immer wieder meine Fragen wiederholte, fing er schließlich an, mir Fragen zu stellen.

„Du kennst mich doch, nicht wahr? Von klein auf hast du mich schon hier gesehen. Als du noch ganz jung warst, nicht wahr? Du weißt doch, was ich alles getan habe, nicht wahr? Hast du denn mein Dasein je verflucht? Und hat auch Gott mein Leben verflucht?"

Ich brauchte nicht zu antworten. Ich wußte nämlich, wenn er anfing zu sprechen, hörte er nicht mehr auf. Ich brauchte mir nur seine Fragen anzuhören.

„Du hast mich von klein auf gesehen, nicht wahr? Ich dachte nicht daran, wie andere mir eine Frau zu nehmen und Kinder zu haben; ich dachte überhaupt nicht daran, ein eigenes Leben zu führen. Ich trachtete nicht danach, reich zu werden, ein Haus zu haben. Mein ganzes Leben, Geist und Körper, schenkte ich Allah, gepriesen sei sein Name! Nie habe ich jemandem etwas zuleide getan. Noch nicht einmal eine Fliege vermochte ich zu töten. Aber jetzt heißt es von mir, ich sei ein Verfluchter, ein Opfer der Hölle. Ist Gott denn zornig über mein Tun, was meinst du? Wird er mich verfluchen, wo ich ihm doch mein ganzes Leben lang gedient habe? Ich dachte nie an den nächsten Tag, da ich überzeugt war, daß Gott Erbarmen mit denen haben wird, die ihm vertrauen ... Frühmorgens stand ich immer auf, reinigte mich. Dann schlug ich auf die große Moscheetrommel, um die Dorfleute zu wecken, damit sie ihr Gebet verrichteten. Ich betete zu jeder Zeit, bei Tag und bei Nacht, frühmorgens und am Abend. Immer wieder sprach ich seinen Namen aus. Ich lobte und pries ihn. 'Gelobt sei Gott!' sagte ich, wenn ich einen Gnadenbeweis empfing. 'Gott bewahre mich!' sagte ich, wenn ich erschrak. 'Wie Gott will!', wenn ich erstaunt war. Was war denn falsch daran? Und jetzt behauptet man, ich sei ein Verworfener."

Wir schwiegen eine Zeitlang, dann fragte ich: „Nannte er dich denn so, Großvater?"

„Er sagte nicht direkt, daß ich verworfen sei, aber er meinte es wohl so."

Seine Augen füllten sich mit Tränen. Ich hatte Mitleid mit ihm und beschimpfte heimlich den Adjo Sidi. Aber stärker als alles war der Wunsch, nun zu erfahren, was den Alten derart bekümmert hatte. Ich wollte es endlich wissen und quälte ihn weiter mit Fragen. Schließlich fing er denn auch an:

„Zu irgendeiner Zeit — so sagte Adjo Sidi — richtete Allah die Menschen, die gestorben waren. Die Engel an seiner Seite halfen ihm. Sie hielten in ihren Händen die Register der Sünden und der guten Werke. Sehr viele Menschen waren auf der Richtstätte, denn überall hatte es Krieg gegeben. Unter den vielen, die gerichtet wurden, war einer, der auf der Welt Hadji Saleh hieß ... Er lächelte, denn er war überzeugt, daß er zum Himmel aufsteigen würde. Die Hände in die Seiten gestützt, mit geschwellter Brust und mit in den Nacken geworfenem Kopf. Als er die Menschen sah, die in die Hölle fuhren, lächelte er spöttisch. Aber als er jene sah, die zum Himmel aufflogen, winkte er ihnen mit der Hand zu, als ob er sagen wollte: 'Auf baldiges Wiedersehen!' Die Reihe der Menschen war so lang, als ob sie nie enden würde; vorn verminderte sie sich, aber hinten schlossen sich immer wieder neue Menschen an. Und Gott richtete sie alle nach seiner Weise.

Schließlich kam die Reihe an Hadji Saleh. Mit stolzem Lächeln verneigte er sich vor Gott, der die erste Frage stellte: 'Und du?' — 'Ich bin Saleh. Weil ich in Mekka war, heiße ich Hadji Saleh.' — 'Ich habe nicht nach dem Namen gefragt, für mich ist kein Name vonnöten. Namen brauchst du nur auf der Erde.' — 'Ja, mein Gott.' — 'Was machtest du auf der Welt?' — 'Ich habe dich stets angebetet, mein Gott.' — 'Und weiter?' — 'Jeden Tag, jeden Abend, ja zu jeder Zeit habe ich deinen Namen genannt.' — 'Und weiter?' — 'Von allem Verbotenen enthielt ich mich, mein Gott. Nie tat ich Böses, obschon die Welt voller Sünden ist, die von den teuflischen Dämonen überall verbreitet werden.' — 'Und weiter?' — 'Ja, mein Gott, ich tat nichts weiter als dich stets anzubeten, deinen Namen zu rufen. Als ich krank war, nannte ich deinen Namen und spürte deine Liebe ... Und ich betete, daß deine Großmut auch allen Gläubigen bewußt würde.' — 'Und weiter?'

Hadji Saleh konnte keine weitere Antwort geben; er hatte alles gesagt, was er getan hatte. Aber er wußte, daß die Fragen Gottes nicht um ihrer selbst gestellt waren; vielleicht wollte er etwas hören, was noch nicht gesagt war. Aber seiner Meinung nach hatte er schon alles erwähnt. Er wußte wirklich nicht, was er darüber hinaus noch berichten konnte. Er grübelte und senkte den Kopf. Ein Hauch des höllischen Feuers erfaßte plötzlich seinen Körper, und er weinte. Aber seine Tränen wurden aufgesogen von dem heißen Atem der Hölle.

'Und weiter... ?' fragte Gott. — 'Ich habe alles gesagt, Allmächtiger, Mitleidsvoller und Erbarmer, der du gerecht bist und alles weißt.' — Hadji Saleh, voll Angst, versuchte es nun mit der Taktik, sich selbst zu erniedrigen und Gott zu loben, in der Hoffnung, Gott möge ihn aus Mitleid nun nichts mehr fragen; aber da tönte es wieder: 'Und sonst nichts?' — 'Oh, ich las stets in deinem Buch...' — 'Und weiter?' — 'Ich habe alles gesagt, mein Gott; aber wenn ich etwas vergessen habe zu erwähnen, du weißt ja alles.' — 'Hast du wirklich nichts anderes auf der Welt getan?' — 'Nein, es ist alles, mein Herr.' — 'Tritt ein!'

Und die Engel zogen ihn behende zur Hölle hin; Hadji Saleh begriff nicht, warum man ihn in die Hölle brachte. Er begriff nicht, was Gott von ihm verlangte und glaubte, Gott sei verblendet und irre sich. Mit Bestürzung sah er in der Hölle viele Freunde, versengt und ächzend vor Schmerzen. Er konnte es nicht fassen, da er wußte, daß diese Leute nicht weniger fromm gewesen waren als er. Einer war dabei, der sogar vierzehnmal nach Mekka gepilgert war und den Titel 'Scheich' führte. Hadji Saleh trat näher und fragte, warum sie denn alle in der Hölle wären. Aber ebenso wie er begriffen sie es nicht.

'Was hat es denn auf sich mit unserem Gott hier?' rief Hadji Saleh. 'Hat er uns nicht befohlen, fromm und gehorsam zu sein und ihm stets zu vertrauen? Und das haben wir doch unser ganzes Leben lang getan, und jetzt sind wir alle hier in der Hölle.' — 'Ja, wir sind deiner Meinung. Seht unsere Landsleute an, sie waren doch alle sehr fromm.' — 'Das ist wirklich ungerecht.' — 'In der Tat ungerecht', wiederholten die Leute die Worte des Hadji Saleh. — 'Und da es so ist, wollen wir uns erst einmal davon überzeugen, welche Fehler wir eigentlich begangen haben, und wir müssen Gott fragen, ob er nicht verblendet war, uns alle in die Hölle zu schicken.' — 'Richtig, gut, gut!' riefen die anderen, um Hadji Saleh's Worte zu bekräftigen. — 'Aber wenn Gott nicht einsehen will, daß er sich irrte, was dann?' erscholl eine Stimme aus der Menge. — 'Dann protestieren wir. Wir verfassen eine Resolution', sagte Hadji Saleh. — 'Machen wir eine Revolution?' fragte ein anderer, der anscheinend in seinem Erdendasein ein Revolutionär gewesen war. — 'Das hängt von den Umständen ab', erwiderte Hadji Saleh, 'zunächst halte ich es für richtig, vor Gott zu demonstrieren.' — 'Einverstanden, früher auf der Welt haben wir durch Demonstrationen auch viel erreicht!' rief jemand. — 'Einverstanden, einverstanden!' schrien sie nun alle, zogen gemeinsam los und traten vor Gott.

Gott fragte: 'Was wollt ihr?' — Hadji Saleh als Anführer und Sprecher trat nach vorn. Mit erhobener Stimme und voll Pathos begann er seine Rede: 'Allmächtiger Gott! Wir, die wir hier vor dir stehen, sind deine sehr frommen und ergebenen Diener, die dich voll Gehorsam angebetet haben. Wir haben stets deinen Namen ausgesprochen, deine Größe gepriesen, deine Gerechtigkeit gelobt und den Inhalt deines Buches wörtlich rezitiert, und alles haben wir richtig gelesen. Aber, Allmächtiger, als wir hierher abberufen wurden, hast du uns in die Hölle verwiesen. Bevor Schlimmes geschieht, bitte ich dich im Namen der Menschen, die dich lieben, daß du die über uns verhängte Strafe noch einmal prüfen mögest und uns dazu verhilfst, in den Himmel zu kommen, wie du es uns in deinem Buch versprochen hast.'

'Wo habt ihr auf der Welt gelebt?' fragte Gott. — 'Wir sind deine Gemeinde aus Indonesien.' — 'Oh, aus jenem fruchtbaren Land?' — 'Ja, so ist es, o Gott.' — 'Das Land ist außergewöhnlich reich an Erzen, anderen Mineralien und Öl, nicht wahr?' — 'Ja, gewiß, gewiß, so ist es in unserem Land', antworteten sie, strahlend vor Freude und in der festen Überzeugung, daß Gott sich bei der über sie verhängten Strafe geirrt hätte. — 'Ihr seid aus einem Land, das so fruchtbar ist, daß die Pflanzen ohne besondere Pflege gedeihen.' — 'Ja, ja, so ist es bei uns.' — 'Ihr seid aus einem Land, wo die Bevölkerung im Elend lebt.' — 'Ja, ja, so ist es.' — 'War es nicht ein Land, das lange von Fremden in Sklaverei gehalten wurde?' — 'Ja, o Herr! Verflucht seien jene Kolonisten.' — 'Wurden die Erzeugnisse des Landes nicht von ihnen eingesteckt und in ihr Land verfrachtet?' — 'Ja, in der Tat. Wir selbst hatten nichts mehr. Abscheulich haben jene gehandelt.' — 'Ihr seid aus einem Land, wo es stets ungeordnet zugeht. Ihr habt euch untereinander bekämpft, indes der Ertrag eures Landes von anderen genommen wurde, nicht wahr?' — 'Ja, so ist es. Aber wir dachten nicht an wirtschaftliche Vorteile, wir wollten davon nichts wissen. Für uns war nur das eine wichtig, dich zu ehren und zu preisen.' — 'So bliebt ihr freiwillig in eurem Elend, nicht wahr?' — 'Gewiß, ganz bereitwillig.' — 'Und wegen dieser Bereitwilligkeit blieben eure Kinder und Enkel weiterhin im Elend, nicht wahr?' — 'In der Tat, unsere Kinder und Enkel sind auch arm, aber sie können alle den Koran rezitieren und deine Worte auswendig hersagen.' — 'Ja, das ist so bei euch, mit dem Munde gesagt, aber es geht nicht zu Herzen, nicht wahr?' — 'Doch, o Herr.' — 'Wenn es so ist, warum laßt ihr dann eure Kinder und Enkel im Elend leben? Indes euer Hab und Gut von anderen für ihre Nachkommen beiseite geschafft wird? Ihr bekämpft euch lieber untereinander, betrügt und erpreßt einander. Ich gab euch ein sehr reiches Land, ihr aber seid faul gewesen. Ihr wolltet immer nur beten, denn Beten kostet keinen Schweiß, man quält sich nicht ab dabei. Ich habe euch jedoch befohlen, neben eurem Gebet auch gute Werke zu verrichten; und wie könnt ihr gute Werke verrichten, wenn ihr so arm seid? Ihr meint, ich liebe nur Lobpreisungen und die Besessenheit eurer Gebete, so daß ihr schließlich nichts anderes tatet als lobpreisen und beten. — Nein, ihr alle müßt wieder zurück zur Hölle. He, Engel, jagt sie wieder in die Hölle, röstet sie!'

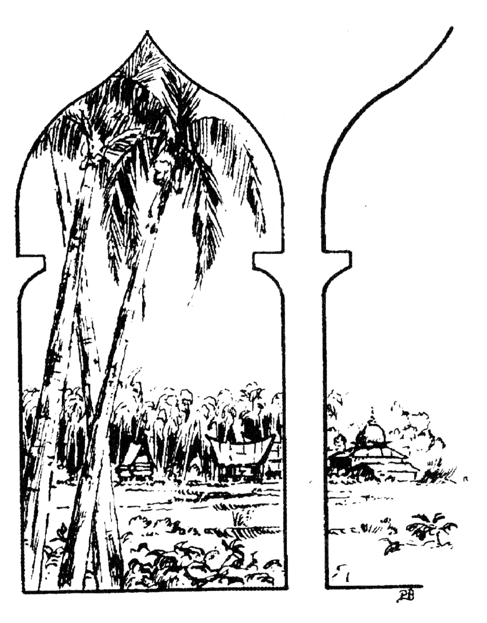
Alle waren bleich und wagten nicht zu widersprechen. Sie wußten jetzt, welche Wege auf Erden von Allah gebilligt wurden. Aber Hadji Saleh wollte genau wissen, was denn auf der Welt falsch oder richtig sei, jedoch wagte er nicht, Gott danach zu fragen. Deshalb wandte er sich an die sie begleitenden Engel: 'Ist es eurer Meinung nach falsch, Gott in der Welt anzubeten?' — 'Nein', lautete die Antwort, 'es war nur ein Fehler, daß ihr immer selbstsüchtig wart. Ihr habt euch gefürchtet, in die Hölle zu kommen, und deshalb habt ihr ständig gebetet. Dabei habt ihr aber eure Mitmenschen vergessen, sogar eure eigene Familie, die nun weiterhin im Elend lebt. Das war euer größter Fehler, ihr wart allzu egoistisch. Auf Erden seid ihr alle eine Gemeinde, eine Sippe, aber ihr habt euch überhaupt nicht um die anderen gekümmert.'"

Das war Adjo Sidi's Geschichte, die der Alte mir erzählte. Die Geschichte, die ihn so traurig gemacht hatte. Als ich am nächsten Morgen fortgehen wollte, fragte meine Frau, ob ich nicht einen Kondolenzbesuch machen wollte. „Ist jemand gestorben?“ fragte ich erstaunt. — „Großvater.“ — „Großvater?“ — „Ja, frühmorgens ist er gestorben, im Gebetshaus, unter entsetzlichen Umständen. Er hat sich die Kehle mit einem Rasiermesser durchgeschnitten.“ — „*Astaga*, Gott bewahre, daran ist Adjo Sidi schuld!“ sagte ich, während ich schnell das Haus verließ und meine Frau bestürzt zurückließ.

Ich wollte Adjo Sidi aufsuchen, traf aber nur seine Frau an. Ich fragte nach ihrem Mann, und sie sagte, er sei schon fortgegangen. — „Weiß er denn nicht, daß Großvater starb?“ — „Doch, und er sagte noch, daß sieben Leichentücher für Großvater besorgt werden sollten.“ — „Ja, und jetzt ...?“ fragte ich, ganz verzweifelt darüber, daß dieser Adjo Sidi sich anscheinend überhaupt nicht verantwortlich für Großvaters Tod fühlte. — „Und wohin ist er denn jetzt gegangen?“ — „Zur Arbeit.“ — „Zur Arbeit?“ wiederholte ich tonlos. — „Ja, er ist zur Arbeit gegangen.“

(*Übersetzung: Irene Hilgers-Hesse*)

(Aus: „Perlen im Reisfeld und andere indonesische Erzählungen“) ◆



Zeichnung: Peter Berkenkopf
Islamische Fensterbögen — Indonesische Aussichten III

Amir Hamzah

Turun Kembali — Rückstieg

Kalau aku dalam engkau	Wenn ich in dir bin
Dan engkau dalam aku	Und du in mir bist
Adakah begini jadinya	Kann daraus werden daß ich
Aku hamba engkau penghulu?	Sklave und du Herr wirst?
Aku dan engkau berlainan	Du und ich unterscheiden uns
Engkau raja, maha raya	Du bist Fürst stark und mächtig
Cahaya halus tinggi mengawang	Ein feines Licht hoch in der Luft
Pohon rindang menaung dunia	Ein starker Baum zum Schutz der Welt
Dibawah teduh engkau kembangkan	Unten läßt du Ruhe sich breiten
Aku berhenti memati hari	Und ich hör auf den Tag zu töten
Pada bayang engkau mainkan	Angesichts der Schatten die du spielen läßt
Aku melipur meriang hati	Bin ich getröstet und freue mich
Diterangi cahaya engkau sinarkan	Vom Licht deiner Strahlen erhellt
Aku menaiki tangga mengawan	steig ich zu den Wolken hinauf
Kecapi firdusi melena telinga	Eine himmlische *kecapi* umspielt mein Ohr
Menyentuh gambuh dalam hatiku	eine Laute klingt in meinem Herzen
Terlihat kebawah,	Unten aber noch sichtbar
Kandil kemerlap	Leuchtet ein Licht
Melambai cempaka ramai tertawa	Die *cempaka* winken und lachen fröhlich
Hati duniawi melambung tinggi	Das menschliche Herz stieg hoch hinauf
Berpaling aku turun kembali	Ich wende mich und steige zurück
(1935)	(*Übersetzung: Helga Blazy*) ◆

Erhard Haubold

Die Muslime machen bei der Geburtenplanung mit

280 Millionen Einwohner waren für das Jahr 2000 vorausgesagt worden. Es werden "nur" 210 Millionen sein; gegenwärtig hat die viertgrößte Nation der Welt 195 Millionen Einwohner. "Das ist doch etwas", sagt der für die Familienplanung zuständige Minister Haryono Suyono. Es gibt mehr zu essen, es sterben weniger Kinder, und die Lebenserwartung hat sich (in Jakarta) auf 67 Jahre für Männer und 71 Jahre für Frauen verbessert. Vor allem aber ist das Bevölkerungswachstum von mehr als 2,3 Prozent vor 25 Jahren auf 1,6 Prozent zurückgegangen. Damit führt Indonesien in der Dritten Welt, die ihre Ärzte und Sozialarbeiter (aus Bangladesch, China, Indien, Vietnam) hierhin zur Fortbildung schickt. Es ist dies eine Leistung des Regimes Suharto, das nach der Entmachtung Sukarno's ziemlich schnell mit einer aberwitzigen Idee aufräumte: eine Bevölkerungsexplosion trage zum wirtschaftlichen Wachstum bei, das Inselreich Indonesien könne sich eine Bevölkerung von 500 Millionen Menschen leisten, hatte der Unabhängigkeitskämpfer und erste Präsident behauptet. Suharto setzte statt dessen auf einen pragmatischen Kurs, ließ Kondome verteilen und "Wunderreis" anbauen. So konnten Hungersnöte, die sich unter dem Vorgänger ankündigten, verhindert und zwischen 1965 und 1988 Wachstumsraten des Bruttosozialprodukts pro Kopf von 4,3 Prozent im Jahr erreicht werden — mehr als die meisten Nachbarn in Südostasien erzielten.

"Beinahe jeder unserer jungen Menschen kann lesen und schreiben", sagt Suharto. Während in einem anderen Land mit großem Bevölkerungsdruck, in Indien, die Analphabetenrate noch immer bei mehr als fünfzig Prozent liegt, sorgte Indonesien von Anfang an für eine "Infrastruktur", ohne die Geburtenplanung erfolglos bleibt. Auf dem Land werden in jedem Jahr 11.000 Hebammen zusätzlich eingestellt. Die von Diarrhöe und Erkrankungen der Atemwege verursachten Sterbefälle sind dramatisch zurückgegangen. Die Sterblichkeit von Kleinkindern unter einem Jahr ist von 145 je tausend auf 53 je tausend gefallen: Viele Ehepaare wissen heute, daß sie nicht mehr vier oder sechs Kinder zeugen müssen, wenn später zwei am Leben sein und als "Versorger" der Eltern im Ruhestand zur Verfügung stehen sollen. In den Städten und in den fünf Provinzen Jakarta, Yogyakarta, Ostjava, Bali und Nordsumatra sind zwei Kinder pro Familie schon die Norm, im übrigen Indonesien soll die Geburtenrate nach der Jahrtausendwende auf drei Kinder sinken, sie hat sich in den letzten zwanzig Jahren von 5,6 Schwangerschaften pro Frau auf 2,9 halbiert. Präsident Suharto erwähnt gern die "Kliniken ohne Wände", das sind Krankenstationen in einem Bauernhaus, in der Wohnung einer Hebamme. "Schließlich sind wir immer noch ein armes Land", so der Minister Haryono. Für 65.000 Dörfer gab es zunächst nur 8.000 Hebammen; inzwischen ist die Zahl auf mehr als 25.000 gestiegen. Haryono gibt zu, daß man die Infrastruktur der Armee nutzt, daß man Ärzte in Uniform, "die schließlich keinen Krieg zu führen hatten", zu Hilfe rief. Aber er weist Anschuldigungen westlicher Freiwilligenorganisationen zurück, daß es bei der Familienplanung irgendeinen Zwang gegeben habe. Die Geschichte mit Gewehren und Pistolen bei der Verteilung der "Pille" sei ein Mißverständnis westlicher Medien. Genau so wenig habe man jemals, anders als Indien, Prämien bezahlt; es habe, anders als in China, niemals Strafen für Familien mit mehr als zwei Kindern gegeben. Kein "Druck" in einem entfernten Dorf, in dem der Herr Oberstleutnant und der vom Staat bezahlte *lurah* (Schulze) die bestimmenden Figuren sind? Darauf mache sich ein jeder seinen eigenen Reim. Manchmal verlören die Offiziellen die Geduld, gibt Minister Haryono zu, "aber das gehört nicht zu unserer Politik". Beweise für Irregularitäten jedenfalls haben die Kritiker bisher nicht vorgebracht, nicht einmal in den "christlichen" Provinzen Ost-Timor und Irian Jaya.

Im größten islamischen Land der Welt (die Mehrheit der Bevölkerung freilich besteht aus "Gebetbuchmuslimen") haben die Ulama, die muslimischen Rechtsgelehrten, am Anfang ziemlich heftig gegen die Familienplanung protestiert. Die Schaffung eines Menschenwesens, so argumentierten sie, sei ein Akt Allahs, und niemand, auch nicht die Regierung, habe das Recht zur Einmischung. Und auf den Dörfern fragten die Gläubigen, wie Geburtenkontrolle denn mit dem Koran zu vereinbaren sei, der Kinder als Geschenk Allahs, anvertraut den Eltern, bezeichnet. Und ob denn nicht wahr sei, daß der Prophet Mohammed mit dem Segen Allahs mehr als eine Frau und viele Kinder gehabt habe. Wie könne man diese historischen Fakten ignorieren und ihnen zuwiderhandeln? "Wir haben zugegeben, daß wir nichts wissen, wir haben die islamischen Prediger zu unseren Partnern gemacht", sagt Minister Haryono. Das Argument, die Familienplanung fördere in großem Maße Gesundheit und Wohlfahrt von Mutter und Kind, scheint die Ulama auf die Seite der Regierung gebracht zu haben. In der Erklärung von Aceh (1990) bestätigt der Internationale Kongreß über Islam und Bevölkerungspolitik, daß einige Muslimländer sich eine größere Bevölkerung leisten könnten, die Mehrheit aber mit Menschenwanderung, Verstädterung und einer Verschlechterung der Lebensqualität rechnen müsse. Gerade auf dem Gebiet der Bevölkerung habe die heute lebende Generation eine große Verpflichtung gegenüber den Nachkommenden. Ohnehin werde im Koran die Qualität hervorgehoben, warne die Heilige Schrift davor, den Nachkommen einen schlechten Zustand zu hinterlassen.

Was die Verteilung von Kondomen, gerade auch im Kampf gegen die Aids-Krankheit, angeht, so sind die islamischen Schriftgelehrten weiterhin zerstritten. Der Indonesische Rat der Ulama (MUI) hat die staatliche Kampagne mehrmals verdammt, weil sie die Menschen zu sexuellen Aktivitäten außerhalb der Ehe ermutige. Gegen die meisten Formen der Familienplanung aber haben die fahrenden Muslime nichts einzuwenden, mit Ausnahme der Abtreibung, die auch die Regierung als "Werkzeug der Geburtenkontrolle" verboten hat (Ausnahme ist die medizinische Indikation, dem Eingriff muß ein Gespräch mit Arzt oder Ulama vorausgehen). Selbst mit Vasektomie und Tubenligatur sind die Muslime inzwischen einverstanden, weil es die moderne Technik zuläßt, daß die Operation später rückgängig gemacht wird, wenn ein Ehepaar doch noch Kinder haben möchte. Der Islam fordert, daß Kontrazeptive den Zustand ihrer Benutzer und deren sexuelle Aktivitäten nicht beeinflussen. "Die Sterilisation darf nicht permanent sein", sagt Ali Yafie, ein fahrender Ulama Indonesiens. Bisher war die "Pille" das beliebteste Verhütungsmittel, sie wird von 31 Prozent der Ehepaare bevorzugt, die Familienplanung betreiben. Auf den Dörfern betrachten die Frauen die Pille auch als einen "Vitaminträger". Weitaus weniger beliebt ist die "Spirale", weil sie eine ärztliche Untersuchung erfordert — und der Arzt ist in Indonesien meist ein Mann. Mit großer Energie will die Regierung jetzt die Sterilisation populär machen. Vasektomie und Tubenligatur seien wirkungsvoller, sicherer und billiger als alle anderen Formen der Geburtenkontrolle, dazu ohne Nebenwirkungen, und in den allermeisten Fällen sei der kleine chirurgische Eingriff erfolgreich. Zu überzeugen sind in erster Linie die Männer, nur 3.600 von ihnen nahmen an 26.000 Operationen teil, die zwischen April und Juli letzten Jahres durchgeführt wurden.

Trotz aller Erfolge hätten die Politiker keinen Grund, übermütig zu werden, warnt der Bevölkerungswissenschaftler Aris Ananta von der "Universität von Indonesien". Zwar werde das Bevölkerungswachstum von gegenwärtig 1,66 Prozent auf 1,23 Prozent im Jahr 2005 und dann weiter auf 0,68 Prozent im Jahr 2020 zurückgehen. Aber die absoluten Zahlen — und damit das Wohlstandsgefälle — würden weiter wachsen, auf 222 Millionen Menschen 2005 und 254 Millionen Menschen im Jahr 2020.

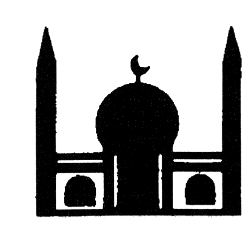
(Quelle: FAZ, 8.2.96) ◆

Chairil Anwar

Dimesdjid — In der Moschee

Kuseru sadja Dia	Ich ruf nur Ihn
Sehingga datang djuga	Bis Er auch kommt
Kami pun bermuka-muka	So stehen wir einander gegenüber.
Seterusnja Ia bernjala-njala dalam dada.	Für immer brennt Er in der Brust.
Segala daja memadamkannja	Mit aller Kraft ihn löschend
Bersimbah peluh diri jang tak bisa diperkuda	Schweißgebadet ich, nicht zu unterwerfen
Ini ruang	Diese Halle
Gelanggang kami berperang	die Arena unseres Kampfes
Binasa-membinasa	Einander vernichtend
Satu menista lain gila.	fluchend der eine, der andre verrückt.
(29 mei 1943)	*(Übersetzung: Helga Blazy)* ◆

قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ
أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا



Rita A. Widiadana

Die Moscheen von Jakarta

Für einen Muslim symbolisiert eine Moschee — sei sie nun groß oder klein — ewige Ruhe. Eine Moschee ist ein sehr wichtiger Ort — für religiöse und kulturelle Aktivitäten wie auch als Informationszentrum. In der Entwicklung der Moscheen-Architektur in Indonesien spiegelt sich der historische, soziale und politische Kontext der jeweiligen Epoche wider. Der Islam ist auf friedlichem Wege nach Indonesien gekommen und zielte nicht darauf ab, bestehende Kulturen und Traditionen auszulöschen. Muslimische Händler aus Gujarat (Indien) verbreiteten die islamischen Lehren durch Handel und Heirat mit einheimischen Frauen. In Java etwa benutzten muslimische Prediger die ursprünglich hinduistischen Schattentheateraufführungen zur Verbreitung ihres Glaubens. Dem bekannten Architekten Achmad Noeman zufolge, der die Salman-Moschee in Bandung entworfen hat, haben indonesische Moscheen Elemente verschiedener Kulturen in sich vereint. Die frühen Moscheen weisen islamische, hinduistische und chinesische Stilelemente auf. Die Dächer zum Beispiel variieren von flachen Stufen über abgestufte Kuppeln bis hin zu flachen Kuppeln. Die Hauptportale vieler Moscheen sind reich mit chinesischen und hinduistischen Reliefs dekoriert. Die Architektur paßte sich der jeweiligen Umgebung an. So standen im 17. und 18. Jahrhundert die Moscheen in Jakarta zumeist an Flußufern, weil sich dort die geschäftlichen Zentren der Stadt befanden. Diese Moscheen fungierten als Ort des Gebetes und als Treffpunkt für die Gläubigen der Umgebung und die muslimischen Händler.

Heute hat Jakarta mehr als tausend Moscheen. Die größten sind die Istiqlal-Moschee in der Jl. Lapangan Banteng — sie ist die größte in ganz Südostasien —, die Cut-Muthiah-Moschee in Zentral-Jakarta sowie die Al-Azhar-Moschee in Süd-Jakarta. Diese neuen Moscheen spielen eine große Rolle im religiösen Leben der Stadtbevölkerung. Die Bedeutung einer Moschee für die Anwohner wird im Alltagsleben sichtbar. Jakarta hat hunderte von Straßen und Gassen, die die Namen *Jalan Mesjid* oder *Gang Mesjid* tragen.

Jakarta besitzt auch einige alte, historische Moscheen. Nur wenige von ihnen werden jedoch in der Liste der Stadtdenkmäler geführt. Während einige von ihnen von der Stadtverwaltung renoviert wurden, droht vielen anderen der Abriß, weil sie neuen Bauvorhaben im Weg sind. Die Stadtverwaltung hat Maßnahmen in die Wege geleitet, um einige alte Moscheen zu erhalten; sie sind Zeugen des sozialen, politischen und wirtschaftlichen Lebens vergangener Zeiten. In dem Buch „*Historical Sights of Jakarta*“ sind die folgenden alten Moscheen aufgeführt:

Die **Luar-Batang-Moschee** wurde 1739 in der Nähe des Hafens Sunda Kelapa in Nord-Jakarta erbaut. Das zweistöckige Gebäude vereint traditionelle javanische und hinduistische Baustile. Das Hauptportal ist mit Reliefs geschmückt, die den Schnitzarbeiten an hinduistischen Tempeln ähneln. Ein vergleichbarer Baustil findet sich auch an Moscheen in Banten und Cirebon (West-Java) sowie in Demak (Zentral-Java). Die Luar-Batang-Moschee gehört zu den wenigen Sehenswürdigkeiten Jakartas. Im Innern des Gebäudes befindet sich das Grab des berühmten Predigers Sayid Husein bin Abubakar bin Abdillah al-Aidrus. Man sagt, er sei 1756 hier beigesetzt worden. Aus Aufzeichnungen geht hervor, daß die Krypta 1798 erbaut wurde. Der Prediger soll ein direkter Nachkomme des Propheten Mohammed sein. Das als heilig angesehene Grab wird von vielen Pilgern besucht.

Die **Tubagus-Angke-Moschee**, heute Alanwar-Moschee genannt, befindet sich in der Jl. Pangeran Tubagus Angke in der Innenstadt. Sie wurde 1761 erbaut. Das Stadtviertel, in dem die Moschee liegt, ist als „Kampung Bali“ bekannt und existiert seit 1687. Die Straße ist nach Prinz Tubagus Angke benannt, der aus dem Sultanat Banten in West-Java stammt und im 16. Jahrhundert über das Gebiet des heutigen Jakarta regierte. Sein Sohn, Prinz Jayawikarta, gründete die Stadt Jayakarta, das alte Jakarta. Die Moschee wurde von einem chinesischen Architekten für die balinesische Muslim-Gemeinschaft entworfen. Die Balinesen kamen als Sklaven oder Soldaten nach Alt-Jakarta, nachdem sie von ihren Königen verkauft worden waren. Jahrzehntelang waren die Balinesen die zweitgrößte ethnische Gruppe in der Stadt. Die Angke-Moschee ist mehrmals renoviert worden, aber ihre ursprüngliche Form ist unverändert erhalten geblieben. Die Eingangstreppe, die zweiflügelige Tür, die geschnitzten Türrahmen sowie die Steinvase auf der Dachspitze sind typisch niederländische Elemente. Der Architekt schuf ein Dach in balinesischem Stil, das auf javanischen Säulen ruht. Außerhalb der Moschee befindet sich das Grab des im frühen 18. Jahrhundert verstorbenen Prinzen Syarif Hamid aus dem Sultanat von Pontianak (Kalimantan).

Die ebenso bedeutende **Annawir-Moschee** liegt in der Jl. Pekojan, West-Jakarta. In der Bevölkerung von Jakarta ist weithin bekannt, daß diese Moschee arabischen Ursprungs ist. Die Moschee wurde von einem Sayid, also einem Nachkommen des Propheten Mohammed aus der Linie seiner Tochter Fatimah, in Auftrag gegeben. Sie wurde 1760 von Abdullah bin Hussein Alaydrus erbaut. Der Name „Annawir“ bedeutet „Licht“.

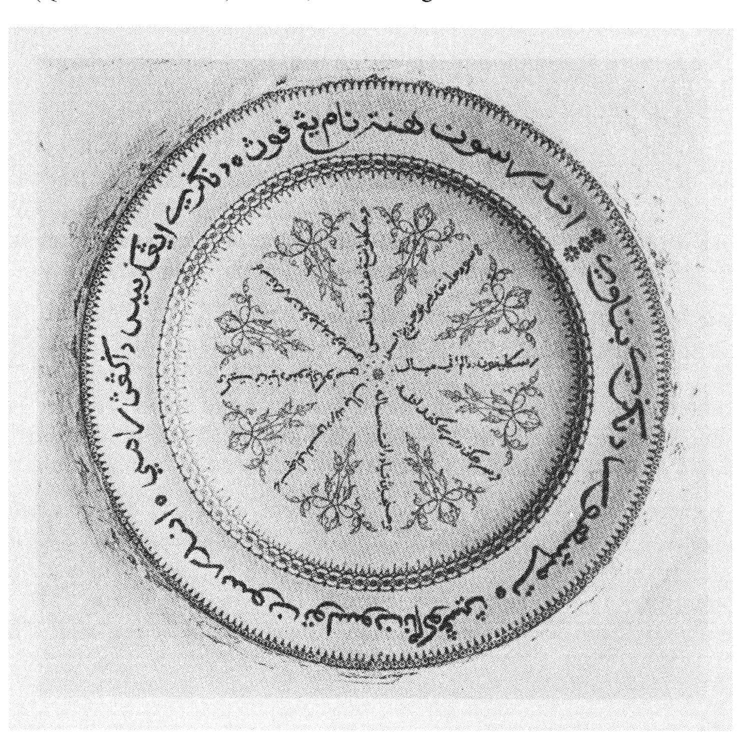
Die **Kebon-Jeruk-Moschee** auf der Jl. Hayam Wuruk in der Innenstadt war ein heiliger Ort für die muslimischen Chinesen, die sogenannten *cina peranakan*, die in Alt-Jakarta lebten. Ihre Architektur ist eine üppige Mischung indonesischer, arabischer und chinesischer Elemente. Die Moschee wurde 1786 von einem berühmten Chinesen namens Kapitän Tamien Dosol Seeng, alias Choa, er-

baut; er war von 1780 bis 1797 der Vorsitzende der chinesischen Muslim-Vereinigung. Im Hof des Gebäudes befindet sich ein sehr schönes Grab, in dem Frau Chai, die Gattin von Kapitän Choa, beigesetzt ist. Die Krypta ist mit chinesischen Drachen wie auch mit arabischen und chinesischen Ornamenten reich dekoriert. Der Innenraum ist mit maurischen und niederländischen Kacheln ausgeschmückt, auf denen Tier- und Pflanzenmotive abgebildet sind. Einige dieser Kacheln zeigen sogar biblische Szenen.

Die **Tambora-Moschee** liegt in der Jl. Blandongan in West-Jakarta. Sie wurde 1767 von Haji Mustoyib Ki Daeng und seinen Freunden errichtet. Ki Daeng stammte ursprünglich aus Makassar, der heutigen Stadt Ujungpandang. Er lebte in der Nähe des Vulkans Tambora auf der Insel Bima, dem heutigen Sumbawa in der Provinz Ost-Nusa-Tenggara. Nach Jakarta kam er als Gefangener der Holländer. Fünf Jahre später wurde er freigelassen, blieb jedoch in der Stadt, um die Tambora-Moschee zu bauen. Als er nach einigen Jahren starb, wurde er unmittelbar neben der Moschee beigesetzt. Die Tambora-Moschee wurde in den achtziger Jahren vollständig renoviert.

Die Moscheen von Jakarta sind Baudenkmäler, die daran erinnern, daß die Stadt einst ein Schmelztiegel verschiedener Kulturen war.

(Quelle: Jakarta Post, 28.1.96; Übersetzung: Hiltrud Cordes und Hendra Pasuhuk) ◆



Sutardji Calzoum Bachri

walau — wenn auch

walau penyair besar	wenn auch der dichter groß
takkan sampai sebatas allah	reicht er nicht an allahs grenze
dulu pernah kuminta tuhan	einst bat ich den herrn einmal
dalam diri	in mich
sekarang tak	jetzt nicht
kalau mati	wenn ich sterbe
mungkin matiku bagai batu tamat bagai pasir tamat	ist vielleicht mein tod wie ein schlußstein wie sand am ende
jiwa membumbung dalam baris sajak	seele steigt in zeile des gedichts
tujuh puncak membilang bilang	sieben hügel zählen die Zahl
nyeri hari mengucap ucap	des tages schmerz spricht und spricht
di butir pasir kutulis rindu rindu	aufs sandkorn schreib ich sehnsucht sehnsucht
walau huruf habislah sudah	wenn auch alle lettern benutzt
alifbataku belum sebatas allah	grenzt mein alif und bata nicht an allah

1979

(Übersetzung: Helga Blazy)◆



K.H. Ibrahim Hosen & K.H. Ma'ruf Amin

Euthanasie bei AIDS-Kranken?

Vorbemerkung der Redaktion: Der nachfolgende Artikel ist der Rubrik "Debat" der Zeitschrift "Forum Keadilan" (vom 1. 1. 96) entnommen; in dieser Rubrik werden kontroverse Themen von zwei Experten mit gegensätzlichen Meinungen besprochen. Die Diskussion zweier indonesischer Rechtsgelehrter zum Thema Euthanasie und AIDS spiegelt Auffassungen wider, die sich vom Zugang zu diesem Thema in der westlichen Welt vermutlich recht stark unterscheiden. Dieser Artikel steht hier zur Diskussion und gibt nicht die Meinung der Redaktion wieder.

Der äußerst gefährlichen Krankheit AIDS, für die es bis heute kein Gegenmittel gibt, wird von verschiedenen Seiten viel Aufmerksamkeit gewidmet — unter anderem vom Rat der muslimischen Rechtsgelehrten (*Maielis Ulama Indonesia*, MUI), der sich im vergangenen November in Bandung zu einer Diskussion über den Umgang mit AIDS traf. Es wurden verschiedene Aspekte beleuchtet, unter anderem das Problem der Euthanasie von AIDS-Kranken, also der beabsichtigten Herbeiführung des Todes aus humanitären bzw. medizinischen Gründen. K.H. Ibrahim Hosen spricht sich für Euthanasie aus, während K.H. Ma'ruf Amin von der Organisation *Nahdlatul Ulama* die Gegenmeinung vertritt.

K.H. Ibrahim Hosen:

Das Problem der Euthanasie ist ein neues Problem, über das wir weder im Koran noch in anderen islamischen Überlieferungen Aussagen finden. Deswegen sollten wir Textstellen hinzuziehen, die sich auf dieses Problem anwenden lassen. Im Koran findet sich ein Verbot, in bestimmten Monaten Krieg zu führen. In dem Wissen, daß Allah den Krieg in diesem Zeitraum verboten hatte, griffen das Volk der ungläubigen Guraisch den Propheten und die Muslime an. Die Zahl der Opfer auf seiten der Muslime war groß. Es wurde deshalb beschlossen, die Ungläubigen zu bekämpfen, obwohl der Monat für den Krieg verboten war. Das bedeutet, daß in einer Notsituation ein Verbot mißachtet wurde, um ein noch größeres Unheil zu verhindern.

Wir dürfen notfalls auch Schweinefleisch essen, wenn es absolut nichts anderes zu essen gibt. Es ist zwar verboten, Schweinefleisch zu essen, aber würden wir den Hungertod in Kauf nehmen, wenn wir es nicht äßen, so wäre dies eine noch größere Sünde. In Notsituationen ist es uns erlaubt, das geringere Übel zu wählen — in diesem Fall den Genuß von Schweinefleisch.

Eine andere Koranstelle handelt vom Propheten Khidhir. Auch er wählte eine kleinere Sünde, um ein größeres Unheil zu verhindern. Er tötete einen Jungen, von dem er wußte, daß dieser eines Tages seinen Eltern Leid zufügen würde.

Auch zerstörte er Fischerboote, die ein Herrscher beschlagnahmen wollte, um das Volk zu unterdrücken. Aus diesen Beispielen können wir Rückschlüsse auf das Problem der Euthanasie ziehen. Mein Vorschlag ist, die Euthanasie von AIDS-Kranken zu erlauben, um von zwei Übeln das Geringere zu wählen.

Euthanasie sollte erlaubt sein, weil wir damit die Bevölkerung schützen. Wir opfern einen Menschen, nämlich den Kranken. Vor diesem Hintergrund ist das Töten eines Menschen — wie auch im Krieg — zulässig. Normalerweise ist es verboten, Menschen zu töten.

Euthanasie darf nur angewandt werden, wenn es kein Heilmittel mehr gibt und der Zustand des Kranken bereits sehr kritisch ist. Bedingung ist aber, daß die Ausführung nicht auf Verlangen des Kranken, sondern auf Verlangen seiner Familie mit Zustimmung des behandelnden Arztes erfolgt. Wenn der Kranke die Euthanasie aus einem Gefühl der Verzweiflung heraus wünscht, so kommt dies der Absicht zum Selbstmord gleich. Selbstmord jedoch ist im Islam eine große Sünde. Etwas anderes ist es, wenn der Arzt Mitleid mit dem Leidenden empfindet. Eine andere Situation besteht ebenfalls, wenn der Kranke die Euthanasie wünscht, nicht weil er verzweifelt ist, sondern weil er verhindern will, daß viele andere Menschen von ihm angesteckt werden.

Euthanasie kann nicht nur bei AIDS-Kranken angewendet werden, sondern auch bei jeder anderen Krankheit, die sehr gefährlich und sehr ansteckend ist. Andere Maßnahmen, wie Quarantäne und Sterilität wurden in unserer Diskussion noch nicht hinreichend erörtert. Es besteht jedoch kein Zweifel, daß in Anbetracht der oben genannten Wahl zwischen einem größeren und einem kleineren Übel auch Quarantäne und Sterilität eingesetzt werden dürfen. Wenn also der Kranke nach Einschätzung des Arztes keine Aussicht auf Heilung mehr hat, seine Behandlungskosten sehr hoch sind und die Gefahr einer Ansteckung sehr groß ist, dann erlaubt die Religion Euthanasie, unter der Voraussetzung, daß die Familie des Kranken und der Arzt zustimmen und die staatlichen Gesetze nicht dagegen sprechen. Es ist klar, daß dies nach den Regeln des Islam einer erlaubten Tötung gleichkommt, so wie die Tötung eines Menschen aus Notwehr.

K.H. Ma'ruf Amin:

Ich bin nicht einverstanden mit der Auffassung, daß AIDS-Kranke mit dem Tod bestraft oder der Euthanasie ausgesetzt werden dürfen. Zunächst einmal ist ja gar nicht sicher, ob der Kranke sich aus eigener Schuld angesteckt hat. Zweitens besteht immer noch die Möglichkeit, daß der Kranke geheilt werden könnte.

Außerdem verbietet die Religion eindeutig die Euthanasie. Mit Ausnahme bestimmter Fälle ist es verboten, Menschen zu töten. Zu diesen Fällen gehört das Recht auf Blutrache. Das Leben des Menschen untersteht der Macht Gottes. Der Mensch hat kein Recht, das Leben anderer auszulöschen, seien sie auch unheil-

bar krank. Denn nur Gott allein kann über Leben und Tod entscheiden. Hierunter fällt auch das Verbot der aktiven Euthanasie, wie etwa die Tötung durch eine Spritze, sei es auf Wunsch des Kranken oder auf Wunsch seiner Familie.

Nach wie vor wird in Kreisen der Rechtsgelehrten die Grundsatzfrage diskutiert, ob Euthanasie erlaubt sein soll oder nicht. Das Augenmerk richtet sich dabei auf den Kranken selbst. Es ist etwas anderes, wenn beispielsweise die medizinischen Geräte des AIDS-Kranken von einem anderen Patienten benötigt werden, dessen Heilungschancen weit besser sind. In diesem Fall spricht nichts gegen die Durchführung der Euthanasie. In einer solchen Zwangslage sollte man das kleinere Übel wählen. Besteht jedoch kein Zwang zu einer solchen Wahl, so verbietet der Islam die Euthanasie.

Viele Textstellen im Koran sprechen vom Verbot, zu töten, wovon die oben genannten Sonderfälle ausgenommen sind. Auch in anderen islamischen Überlieferungen gibt es viele Beispiele, die darauf hinweisen, daß man nur dann töten darf, wenn das islamische Recht es zuläßt.

Es gibt andere Wege, die Ansteckungsgefahr durch AIDS-Kranke zu verhindern. Die Quarantäne etwa bietet die Möglichkeit, eine Ansteckung mit AIDS zu vermeiden, ohne den Kranken zu töten. Es gibt viele Formen der Quarantäne — nicht nur die Isolation des Betroffenen in einem Raum. In erster Linie kommt es darauf an, zu verhindern, daß der Infizierte andere Menschen gefährdet. Sterilität zwischen dem Patienten und seiner Umwelt ist eine andere Möglichkeit. Dazu gehört auch die Vermeidung ungeschützter Sexualkontakte zwischen dem Kranken und seiner Ehefrau — so er eine solche hat. Der Verwendung von Kondomen steht dem Islam zufolge nichts im Wege.

Die Quarantäne kann viele Menschen schützen. Der Islam stellt die Interessen der Allgemeinheit vor die Interessen des Individuums. Wenn also die Freiheit des Einzelnen dem Wohlergehen Vieler entgegensteht, so muß die Sicherheit der Allgemeinheit in den Vordergrund gestellt werden — aber nicht mittels der Tötung von Menschen.

Es ist nicht notwendig, den Umgang mit AIDS durch staatliche Gesetze zu regeln; Richtlinien reichen hier aus. Das soll nicht heißen, daß AIDS keine große Gefahr darstellt. Wichtig ist, mit dieser Krankheit so ernsthaft wie möglich umzugehen. Grundsätzlich muß das Verhalten der Bevölkerung wie auch ihre Lebensbedingungen auf eine religiösere Basis zurückgeführt werden.

(Übersetzung: Hiltrud Cordes und Hendra Pasuhuk) ◆

Sapardi Djoko Damono

Dalam Doaku

dalam doaku subuh ini kau menjelma langit yang semalaman
tak memejamkan mata, yang meluas bening siap
menerima cahaya pertama, yang melengkung hening
karena akan menerima suara-suara
ketika matahari mengambang tenang di atas kepala, dalam
doaku kau menjelma pucuk-pucuk cerama yang hijau
senantiasa, yang tak henti-hentinya mangajukan
pertanyaan muskil kepada angin yang mendesau entah dari mana
dalam doaku sore ini kau menjelma seekor burung gereja
yang mengibas-ngibaskan bulunya dalam gerimis, yang
hinggap di ranting dan menggugurkan bulu-bulu bunga
jambu, yang tiba-tiba gelisah dan terbang lalu hinggap di dahan mannga itu
magrib ini dalam doaku kau menjelma angin yang turun
sangat pelahan dari nun di sana, bersijingkat di jalan
kecil itu, menyusup di celah-celah jendela dan pintu,
dan menyentuh-nyentuhkan pipi dan bibirnya di
rambut, dahi, dan bulu-bulu mataku
dalam doa malamku kau menjelma denyut jantungku, yang
dengan sabar bersitahan terhadap rasa sakit yang
entah batasnya, yang setia mengusut rahasia demi
rahasia, yang tak putus-putusnya bernyanyi bagi kehidupanku
aku mencitaimu, itu sebabnya aku takkan pernah selesai
mendoakan keselamatanmu

(1989)

—

In meinem Gebet

In meinem Gebet bei Morgendämmerung wirst du zum Himmel der die ganze
Nacht die Augen nicht schloß, der sich klar ausbreitet bereit
den ersten Strahl zu empfangen, der still sich wölbt weil er Stimmen empfangen will
wenn die Sonne still über meinem Kopf schwebt, wirst du in meinem
Gebet zu Wipfeln von Kasuarinen die immer grün, die
ohne Ende den Wind mit kritischen Fragen verspotten der wer weiß woher rauscht
in meinem Gebet an diesem Nachmittag wirst du zum Sperling der
seine Federn schlägt im Nieselregen, der sich niederläßt auf
einem Zweig und Daunen der *jambu*-Blätter fallen läßt, der
plötzlich erschrickt und auffliegt dann sich auf den Mangozweig setzt
in meinem Gebet an diesem Abend wirst du Wind der ganz langsam von
dort drüben sich senkt, der auf Zehenspitzen den Pfad
herabkommt eindringt durch Fenster- und Türritzen und seine
Wange und Lippe berührt Haar, Kinn und meine Wimpern
in meinem Gebet zur Nacht wirst du zum Schlag meines Herzens der
geduldig Schmerz erträgt dessen Grenze ich weiß nicht wo ist,
der treu Geheimnis um Geheimnis enthüllt, der unaufhörlich singt für mein Leben
Ich liebe dich und deshalb höre ich nie auf um dein Wohlsein zu beten

(*Übersetzung: Helga Blazy*) ◆

Sharifah Zaleha binte Syed Hassan
/ Johan Hendrik Meuleman

Die Al Arqam-Bewegung in Malaysia und Indonesien

Im August 1994 wurde die Nichtregierungsorganisation Jemaah Arquam oder Al Arquam in Malaysia verboten. Zuvor charakterisierten Beobachter sie als nicht kompromißbereit in ihrer Interpretation des Islam, als a-politisch, anti-westlich, anti-materialistisch und gegen die Ungläubigen gerichtet. Dabei wurde nicht berücksichtigt, daß die Bewegung von einer kleinen Gruppe reiner Muslime (purifiziert durch *taubat* = Reue, Bekehrung) zu einem großen messianischen Kult anwuchs. Die Veränderung in der Ideologie und der Richtung der Bewegung läßt sich nicht mehr als 'unpolitisch' bezeichnen. Der Erweiterungsprozeß belegt eine Fähigkeit der Bewegung, eine Gegenkultur aufzubauen, die ebenfalls nicht in den Beobachtungen berücksichtigt wurde.

Nach einem historischen Rückblick zur Entwicklung des Islam in Malaya werden von Syed Hassan die Wurzeln der Bewegung beleuchtet. Sie entstand aus regulären Treffen einer kleinen Diskussionsgruppe zu islamischen Doktrinen und Lehren in einem angemieteten Haus in einem Vorort von Kuala Lumpur, wie es damals recht viele gab, die das Dilemma zwischen Industrialisierung und moralischer muslimischer Integrität zu vereinbaren suchten. Gründer und Leiter war Haji Ashaari Muhammad, geb. 1938, der nach Abgang von der Sekundarstufe einer islamischen Schule bis 1976 Religionslehrer in einer Regierungsschule war. Mit der Unabhängigkeit des neuen Staates Malaysia wurde Ashaari aktives Mitglied eines Zweiges der PMIP (Pan Malayan Islamic Party). Er formulierte, enttäuscht von den Zielen der Partei, später seine eigenen Reformideen. Dank seiner Eloquenz, seines religiösen Hintergrunds und seiner parteipolitischen Erfahrung gewann er die Unterstützung der staatlichen religiösen Autoritäten und anderer Organisationen. Er benannte seine Organisation Jemaah Darul Arqam nach einem Begleiter des Propheten Muhammad; innerhalb von zwei Jahren baute er mit seiner Gruppe die erste islamische Kommune auf. Ashaari versuchte, die soziale Umgebung und Atmosphäre zur Zeit des Propheten in seiner Gruppe wiederzubeleben. Nach und nach versuchte der Leiter, nach der Arbeiterklasse auch Studenten und höhere Angestellte heranzuziehen; die Sympathisanten gaben Land und Geld zur Unterstützung der Bewegung, so daß weitere Kommunen gebaut werden konnten. Die Bewegung umfaßte schließlich ca. 10.000 Mitglieder.

Ganztagsarbeiter widmeten sich ausschließlich dem Wachstum der Bewegung und wurden von ihr bezahlt, Teilzeitarbeiter waren vorrangig Studenten, Arbeiter, Lehrer, die sich in ihrer Freizeit für die Bewegung engagierten. Zunächst egalitär strukturiert, baute Ashaari im weiteren ein hierarchisches Netzwerk der Autorität um seine Person als höchsten Leiter der Bewegung. Offenbar arbeitete er mit Geschick und Begabung, so daß die Bewegung sich trotz Kritik an den drastischen Reformen und den mystischen Praktiken über Jahrzehnte ausweiten konnte. In Bezug auf die Erweiterung des Islam auf das gesamte Leben stand die Bewegung anderen nicht nach, die ebenfalls den Islam aus der reinen Bindung an rituelle Praktiken zu lösen suchten. Darüber hinaus pflegte die Bewegung aber den Mystizismus, den Gedanken der legitimen Rebellion im *jihad*, das Konzept einer gerechten Gesellschaft und die Utopie eines Erlösers. Um einer Unterminierung seiner Position innerhalb der Organisation entgegenzutreten, verschärfte Ashaari sein Konzept: Polygamie wurde obligatorisch, und *jihad*, die innere Reform, wurde ausgeweitet zu einem Instrument des Kampfes gegen alle ungerechten und unterdrückenden Führer; zudem integrierte er das Konzept des verborgenen Imam, der kommen und die Unterdrückung beenden werde, in seine Bewegung. Der Kritik von außen trat er mit Beschuldigungen wegen korrupter Praktiken und weltlicher Orientierung der religiösen offiziellen Leiter entgegen. 1985 geriet die Bewegung in offiziellen Konflikt mit dem Staat, als Ashaari darauf bestand, daß der Begründer der *tarikat Muhammadiah* nicht gestorben sei, sondern als Erlöser wiederkehren werde. 1985 mußte Ashaari das Land verlassen und wurde daraufhin mythologisiert und in den Status eines beinahe Heiligen erhoben, den die Staatshäupter von Malaysia und Indonesien besonders schätzten. 1988 wurde in einer Zeremonie angedeutet, daß das *karma* des verborgenen Imam auf Ashaadi übergegangen sei. 1994 wurde bekanntgegeben, Ashaadi habe einen Dialog mit dem Propheten gehabt, um die Ankunft des Messias in Malaysia vorzubereiten. Ashaadi betrachtete sich als den langerwarteten Erneuerer, der eine besondere Armee zur Übernahme des Landes befehligen sollte. Als öffentliche Maßnahmen dagegen ergriffen wurden, kam es erneut zu Beschuldigungen gegen religiöse Amtsträger und Politiker. Nach einer Konferenz mit Staatsvertretern von Singapur, Thailand, Indonesien und Brunei, wo die Bewegung Fuß gefaßt hatte, wurde am 5. August 1994 die *fatwa* (Rechtsspruch) gegen die Al Arqam-Bewegung ausgesprochen: Sie habe grob gegen die religiösen Fundamente verstoßen und müsse daher verboten werden.

Was ist es wirklich, was die Bewegung aus der Vergangenheit zu beleben versuchte? Zunächst muß betont werden, daß sie die Vergangenheit als Antithese zur gegenwärtigen globalen ökonomischen Interdependenz, zur rapiden Veränderung, zum Materialismus und Individualismus verstand. Vergangenheit indentifizierte die Bewegung mit der islamischen sozialen Ordnung zur Zeit des Propheten. Drei malaiische Ideale wurden zudem bewußt oder unbewußt zur Wiederbe-

lebung propagiert: Religiöse Leitung ohne staatliche Kontrolle, Heiligenkult, die Ethik und die moralische Ökonomie der vorkolonialen Ära.

Die Haltung der indonesischen Autoritäten und muslimischen Gemeinschaft gegenüber Darul Arqam unterscheidet sich von der malaysischen. Wenngleich Indonesien weniger demokratisch als Malaysia und die meisten Nachbarstaaten erscheint, bietet es doch mehr religiöse Toleranz und Dynamik und eröffnet mehr Diskussionsforen zwischen verschiedenen religiösen Organisationen, Leitern oder Wissenschaftlern als Malaysia. Das Land hat keine spezielle Abteilung für islamische Belange, das Ministerium für religiöse Belange ist für alle Religionsgemeinschaften zuständig. Natürlich sind die Abteilungen, die den Islam betreffen, die größten. Zwischen der Regierung und der muslimischen Gemeinschaft vermittelt MUI (Indonesischer Rat der islamischen Rechtsgelehrten). Solche Räte existieren auf lokaler, provinzialer und nationaler Ebene. Alle haben eine *fatwa*-Kommission, die ein Verbot einer religiösen Organisation oder Publikation zwar nicht selber aussprechen, es aber bei der Staatsanwaltschaft für das gesamte nationale Territorium anregen kann. Die Überwachung religiöser Sekten wird in jeder Provinz koordiniert vom Bakorpaken (*Badan Koordinasi Pengawas Aliran Kepercayaan dalam Masyarakat* — Koordinierende Körperschaft für die Überwachung von Glaubensbewegungen in der Gesellschaft).

Erste Gerüchte über Aktivitäten der Darul Arqam-Bewegung kamen aus der Provinz Westsumatra. Am 17. April 1990 erklärte der MUI, die Lehren von Darul Arqam wichen von der islamischen Doktrin ab und stifteten Unruhe unter der Bevölkerung. Die lokalen Autoritäten wurden gebeten, die Bewegung zu verbieten. Am 6. Juni verbot die Staatsanwaltschaft auf Provinzebene nach Untersuchung durch die lokale Bakorpen die Darul Arqam-Bewegung und ihr vorrangiges Leitbuch. Nach diesen recht frühen Maßnahmen wünschte der MUI Westsumatra wiederholt ein ähnliches Verbot auf nationaler Ebene, doch vor August 1994 wurde die Darul Arqam-Bewegung in keiner anderen Provinz verboten — jedoch wurden 1993 zwei Werke von Ashaadi verboten. Am 13. August 1994 erklärte schließlich der nationale MUI die Bewegung als abweichend und schlug dem Bundesstaatsanwalt das Verbot vor. Dieser folgte jedoch der Empfehlung nicht, sondern überließ die Entscheidung den Provinzen selber. Inzwischen ist die Bewegung in den meisten Provinzen verboten.

Auf welchem Hintergrund geschah es, daß kein nationales Verbot ausgesprochen wurde? Der Bundesstaatsanwalt spezifizierte, daß jede Staatsanwaltschaft auf Provinzebene die Entscheidung konform mit den lokalen Konditionen fällen sollte. Die Bewegung wurde nicht als nationale Bedrohung angesehen; regionale Unterschiede wurden erlaubt und in Betracht gezogen. Wenngleich ständig die nationale Einheit hervorgehoben wird, zeigt die indonesische Regierung doch größere Flexibilität und stärkeres Differenzierungsvermögen als die malaysische.

Ein interessantes Phänomen in der indonesischen Diskussion bestand im Unterschied zwischen den religiösen Organisationen, die ein Verbot wünschten aufgrund der religiösen Doktrin und jenen, die aus gleichem Grund gegen das Verbot waren. Die erste Gruppe wurde durch die *Muhammadiah*, den *Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia* und den *Ikatan Masjid Indonesia* repräsentiert, die zweite von *Nahdlatul Ulama* (NU), seiner Jugendvereinigung *Gerakan Pemuda Ansor* und vom *Sunan Ampel Islamic Institute and Laboratory of Surabaya*. Diese zweite Gruppe repräsentiert den „traditionalistischen“ Stil des Islam, der vertraut ist mit der Welt mystischer Brüderschaften. Ihnen erschien die Darul Arqam-Bewegung vereinbar mit der islamischen Tradition. Sollte sie verboten werden, dann nicht aus Gründen der Abweichung von der Doktrin, sondern aus Gründen nationaler Sicherheit oder um die harmonischen Beziehungen zwischen den Glaubensgemeinschaften in Indonesien nicht zu gefährden. Eine Anzahl muslimischer Intellektueller sprach sich auch gegen ein Verbot aus Gründen der Menschenrechte, oder weil ein Verbot kein Weg sei, mit Abweichungen von Muslimen umzugehen.

(Quellen: Sharifah Zaleha binte Syed Hassan: *The revival of Islam in post-independence Malaysia: A case study of the Al Arqam movement*. Johan Hendrik Meuleman: *Reactions and attitudes towards the Darul Arqam-Movement in South-East Asia*.)

(Übersetzung und Zusammenfassung: Helga Blazy)◆

Emha Ainun Nadjib

Islam ist Islam

Die Debatte über Salman Rushdie weckt meine Sehnsucht nach Kiai Sudrun. Es wäre bestimmt interessant, wenn ich den Kiai aus Mojoagung interviewen könnte.

Er hält sich nicht an Regeln, ist unanständig und unhöflich. Er hat ein ungepflegtes Gesicht, obwohl seine Frau sehr hübsch ist. Er trägt nie Sandalen und wenn er in die Moschee kommt, wäscht er sich vorher nie die Füße. Außerdem pinkelt er überall hin. Zum Glück verflüchtigt sich sein Urin auf wundersame Weise aus der Erde und aus der Luft.

Er weiß genau, wieviel Geld in unserer Tasche steckt. Ahmt nach, was wir gerade denken. Taucht überall plötzlich auf, wie ein *Silat*-Kämpfer, der sein Können gerade demonstriert. Er ist nicht an Zeit und Raum gebunden. Er singt und lacht oft ohne Grund und ärgert gerne andere Menschen, manchmal treibt er es

sogar bis zum seelischen Terror. Glücklicherweise haben die Menschen eine bestimmte, sehr weise Art der Nachsicht, mit der sie ihm verzeihen können: Sie halten ihn einfach für verrückt.

Schon sehr lange hat Kiai Sudrun mich nicht angespuckt. Das ist seine Angewohnheit, wenn wir uns treffen. Mich ärgert das nicht. Ich halte die Spucke eher für eine Art Glücksbringer für die nächsten Tage.

Ich will mit dem Bus zu ihm fahren. Doch gerade als ich einen Fuß in den Bus setze, da spuckt mich jemand an. Verdammt! Es ist Kiai Sudrun.

„Du willst mich interviewen, nicht wahr?" begrüßt er mich lachend. Das Lachen paßt überhaupt nicht zu dem Ton und der Wortwahl.

„Ja, Kiai," antworte ich, „über Salman Rushdie, was meint Kiai dazu?"

Er lacht noch lauter, so daß alle Fahrgäste im Bus uns angucken. „Wieso fragst du auf einmal, was ich dazu meine. Seit wann darf man in diesem Land eine Meinung haben?"

„Es ist Auslandsangelegenheit, Kiai. Da ist es nicht schlimm, sich zu äußern."

„Du und deine Freunde, auf einmal seid ihr Experten in Sachen freie Meinungsäußerung, was? Über die Fakten in euren Dörfern schweigt ihr aber nur. Doch wegen der Fiktion eines Planetwesens macht ihr soviel Aufsehen und demonstriert eure Klugheit."

„Es steht Ihnen frei, über uns so zu denken. Aber was ist Ihre Meinung über die 'Satanischen Verse'?"

Plötzlich befinden wir uns nicht mehr im Bus, sondern auf dem Weg zu seiner Hütte.

„Salman Rushdie hat einen krummen Penis und leidet seit seinen jungen Tagen an vorzeitiger Ejakulation ..."

„Verzeihung, Kiai, soll das ein Bildnis sein, eine Metapher?" unterbreche ich ihn.

„Nein. Das ist wahr. So hat es mein seelisches Auge wahrgenommen. Die Intuition ist real, anders als die Fiktion oder die Phantasie ..."

„Aber es ist alles subjektiv, Kiai," unterbreche ich ihn wieder.

„Subjektivität ist erlaubt. Sie ist durch die Verfassung garantiert. Doch das, was ich über Salman Rushdie sagte, ist objektiv. Da er sexuell äußerst mittelmäßig ist, hat er als Lotterieverkäufer gearbeitet. Seine Frau verkauft er als Prostituierte. Er spielt selbst den Zuhälter. Alle Freier dürfen den Körper seiner Frau genießen. Hauptsache, sie gehört weiterhin zu Salman ..."

„Das entbehrt jeglicher faktischer Grundlage, Kiai!" protestiere ich, „außerdem ist es unanständig!"

„Bitte, wenn der junge Mann meine Meinung zensieren will. Wenn er glaubt, daß auch Meinungsfreiheit einer Zensur bedarf. Von mir aus kannst du die Meinung vertreten, Kiai Sudrun solle besser getötet werden. Aber eins sollst du wissen, meine Worte kannst du nie aus der Welt schaffen. Meine Worte haben sich schon zu Frequenzen im Kosmos verwandelt, sie sind ein Teil der Ewigkeit geworden."

„Aber meine Zeitung kann dieses Interview unmöglich drucken, Kiai. Es ist unethisch. Es verstößt gegen unsere Wertvorstellungen, weckt Intoleranz und verletzt die Intimsphäre eines anderen!"

„Du bist dumm," lacht Kiai Sudrun. „Gerade wenn du dieses Interview bringst, werden die Leute deine Zeitung kaufen. Später wird Salman vielleicht Geld auf meinen Kopf aussetzen, damit die Leute mich töten. Dann wird Salman wiederum von anderen getötet. Das ist Freiheit. Es steht also den Menschen frei zu denken, daß ich besser aus der Welt verschwinden sollte ..."

Zum Glück fällt mir wieder ein, daß ich einem verrückten Kiai gegenüberstehe. Schnell wechsle ich das Thema. „Wie sehen Sie 'Satanische Verse' im Vergleich zu '*Gatoloco*', '*Darmogandul*' oder '*Langit Makin Mendung*'?"

Der Kiai pinkelt in die Ecke, während er antwortet: " '*Gatoloco*', das ist die Komödie von frustrierten Menschen. Sehen wir es als Verrücktheit. Die Normen sind ja in der javanischen Kultur ziemlich flexibel. '*Langit Makin Mendung*' ist an sich kein Vergehen, außer daß es öffentlich gemacht wird. Genauso wie dein Penis, zeig ihn nicht auf der Straße. Der Penis ist heilig, intim, seine Heiligkeit bewahrt er dadurch, daß er nicht zur Schau getragen wird."

Ich bin wirklich verwirrt. „Meine Zeitung kann das Wort Penis unmöglich drucken, Kiai! Es wird bestimmt von der Redaktion gestrichen."

„Aber wieso? Es verletzt doch niemanden. Das Thema 'Penis' handelt von der Herrlichkeit göttlicher Schöpfung. Über eines der Hauptinstrumente menschlicher Fortpflanzungsgeschichte. Im Namen der kreativen Meinungsäußerung darf ja sogar ein Beitrag gedruckt werden, der jemanden verletzt. Warum also nicht über den herrlichen Penis!"

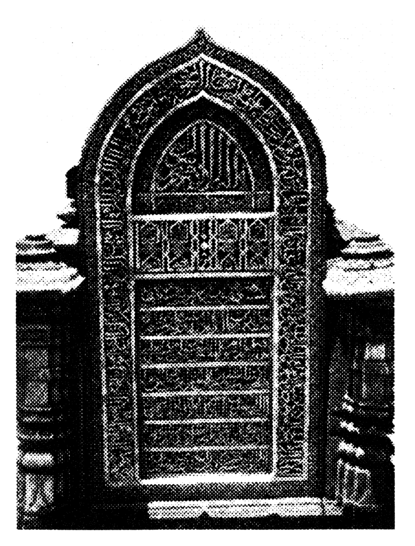
„Kiai," entgegne ich in seriösem Ton, „sprich bitte etwas ernsthafter. Dieser Fall hat mit Glauben, Werten und menschlichen Empfindungen zu tun. Sie können pinkeln, wo Sie wollen, aber wir sollten unsere Zunge kontrollieren, wenn wir über religiöse Dinge sprechen. Wir lieben unsere Religion, wie wir unsere Frauen und Kinder lieben. Ich kann dieses Interview wirklich nicht veröffentlichen, wenn Sie einfach so daherreden ..."

„Diese Satanischen Verse," erschreckt mich seine laute Stimme, „zeigen, daß die Welt es nicht gut mit dem Islam meint und ihn nicht versteht. Aber selbst unter den Muslimen hat sich diese Tendenz ausgebreitet. Macht nichts. Das ist nicht die Angelegenheit des Islam. Islam bleibt Islam. Er wird kein bißchen von seiner Wahrheit weichen. Alle Menschen dieser Erde können ihn hassen, verdächtigen und ihn verlassen. Islam wird am Ende Islam bleiben. Er bleibt völlig ungerührt, wenn die Menschen ihn mißverstehen. Er wird nicht dadurch erhöht, daß man ihn liebt. Nicht niedriger, weil man ihn haßt. Menschen können ihn verdächtigen, verleumden, ihn manipulieren; der Islam wird sich keinesfalls ändern. Im Islam gibt es keinen Zweifel. Wenn ein Mensch an ihm zweifelt, so ist das seine Sache. Der Islam verliert dadurch nichts. Er ist frei von Gewinn und Verlust. Menschen sind an Gewinn und Verlust gebunden. Die Menschheit hat das zwanzigste Jahrhundert erreicht. Sie kann ihren eigenen Gewinn und Verlust bestimmen, aber nicht den Islam. Der Islam freut sich nicht, weil jemand ihn heiratet. Und er weint nicht, wenn jemand sich von ihm trennt. Er hat kein Bedürfnis an den Menschen. Die Menschen brauchen ihn ..."

Auf einmal ist Kiai Sudrun verschwunden. Und ich stehe vor einer Moschee. Die Stimme des Beters verkündet laut und fröhlich, Mohammad sei der letzte Prophet — und er verkündet es so, als wäre der Prophet erst vorgestern geweiht worden.

Yogyakarta. 18. März 1989

(Originaltitel: *Islam itu Islam.* Aus: Emha Ainun Najib, *Slilit Sang Kiai,* Verlag Grafiti, Jakarta 1992; Übersetzung: Hendra Pasuhuk) ♦





INDONESISCH für UNS

What is in a name ....

In Jakarta angekommen, suchte ein Geschäftsmann aus dem Nahen Osten vergeblich den Namen seines indonesischen Geschäftsfreundes im Telefonverzeichnis. Die Schwierigkeit war nicht, daß er zu unerfahren war — schließlich war er nicht zum ersten Mal in Indonesien. Nur, sein Freund hieß zufällig Muhammad Mahmud.

Nicht, daß der Freund mit illegalen Machenschaften zu tun hatte oder gar mit einer der "formlosen Organisationen" (so werden im heutigen Sprachgebrauch alle politisch unerwünschten Organisationen bezeichnet). Nur, der Name des Freundes ist heute ein Teil der kulturellen Verwirrung in Indonesien geworden. Die erfolglose Suche brachte den Geschäftsmann auf die Idee, sich näher mit diesem Namen zu beschäftigen, der wörtlich "ehrenwert" bedeutet. Die Fähigkeit der Indonesier, mit Vielfalt zu leben, überstieg sein Vorstellungsvermögen. Es gibt nämlich mehr als 20 Schreibweisen von "Muhammad", mit oder ohne Familienname.

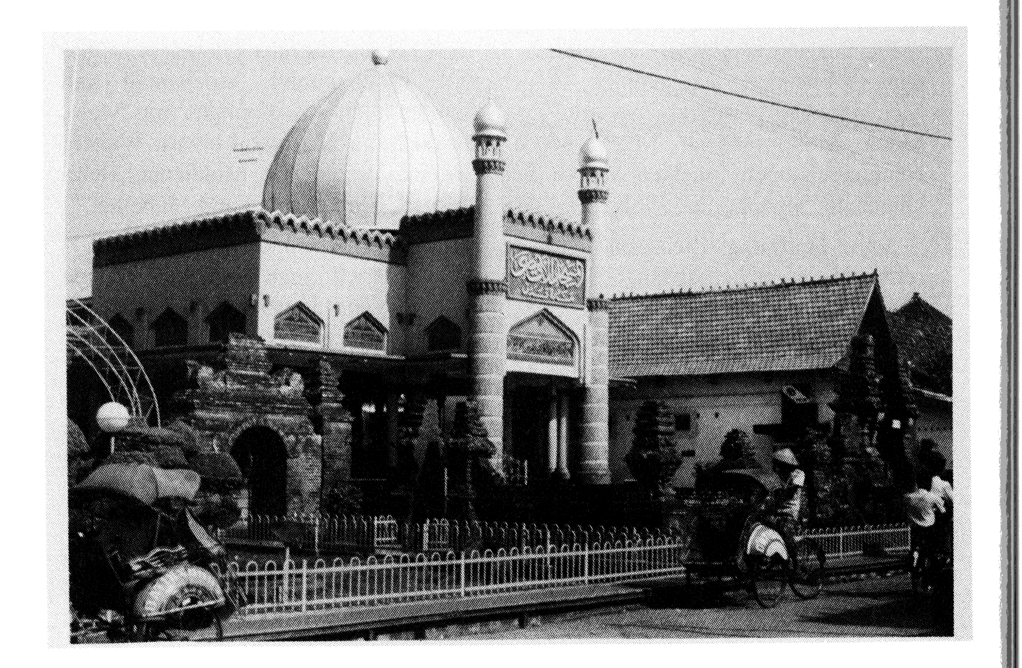
Für ihn war es einfach unglaublich. Er fand heraus, daß der Name als Muhamad, Mohamad, Mohammad, Mochamad, Mochammad, Moehamad und Moechammad geschrieben wurde. Dazu fand er noch Abkürzungen wie Moh., Moch., Mohd., Moech., Much., Moeh. oder auch nur M. irgend etwas. Weitere Nachforschungen brachten andere Schreibweise zutage wie Mukhamad, Mukhammad, Mohammed, Mohamaad, Muhammaad, Mohamamad und Mohamat.

Seine Hoffnung, Licht am Ende des verwirrenden Tunnels zu finden, verschwand, als er herausfand, daß auf Moh. oder Moch. auch ein zweiter Name folgen kann wie Mahmud, Machmud oder Yusuf und Joesoef. Er konnte sich noch dunkel erinnern, daß er vor einem Monat ein Telefonverzeichnis in Lahore, Pakistan, aufgeschlagen hatte und nur diesen einen einfachen Muhammad fand. Dies bedeutet keinesfalls, daß es im Land von Muhamad Ali Jinnah weniger Muhammads gibt als im Land von Ahmed Soekarno. Das anstrengende Spiel mit diesem Namen endete, als er endlich seinen Freund Muhammad Mahmud fand und dieser ihm die Lösung des Rätsels offenbarte. Muhammad Mahmud (man kennt ihn unter Mahmud) sagte, daß Indonesien eine lange Tradition bei der Achtung von Menschenrechten hätte — na ja, zumindest bei der Benennung von Neugeborenen. Aber, so fuhr er fort, Verwirrung ist schon lange ein Teil der indonesischen Kultur geworden, da die soziale Kommunikation noch wenig entwickelt ist.

Mahmud's Erklärung zufolge kann man Shakespeares abfällige Frage: "*What's in a name*?" nicht auf Indonesien übertragen. Namen haben hier besondere Bedeutung. Ein Name symbolisiert Liebe, Schönheit und Selbstachtung. Indonesier kreieren gerne Namen aus anderen Kulturbereichen. Daher haben sie eine endlose Formenvielfalt aus Sanskrit, Arabisch, Englisch, Latein, Holländisch und aus lokalen Sprachen. So entstammt der Name Muhammad mit all seinen Variationen dem Respekt und der Achtung vor dem Propheten, beeinflußt von der jeweiligen Kultur. Menschen aus Sumatra und Malaysia verwenden die Abkürzung Mohd., während Sundanesen in West-Java, die weichere Laute bevorzugen, eher Moh., schreiben. Javaner bevorzugen die Schreibweise Moch..

Nicht alle Namen werden so ausgesprochen, wie sie geschrieben werden. Darauf achten auch die Namensträger. Die Bürokratie mißt dem Vornamen normalerweise keinerlei Bedeutung bei und standardisiert diesen als Moch., oder sie streicht ihn einfach weg. Namenskundige würden Mochammad oder Mokhammad richtig aussprechen, nämlich mit einem klaren "h"-Laut aus dem Kehlkopfbereich.

(Quelle: Jakarta Post 1.2.96 *"By* the Way..." von Thayeb Sabil)



Jochen Schmidt

Die Nabelschau der Wasserlilien — Das Festival „*Art Summit*“ in Jakarta

Indonesiens Kulturminister Wardiman Djononagoro gab auf dem „*Art Summit Indonesia*“ im vergangenen Jahr bei seiner Grußadresse auf dem Seminar, das den Auftakt zum dreiwöchigen „Kunstgipfel“ in Jakarta begleitete, immerhin zu, daß seine Regierung die Künste jahrzehntelang vernachlässigt habe; anderes sei beim Aufbau des Landes zunächst einmal wichtiger gewesen. Er versprach, daß sich das ändern solle; der Regierung sei klar, wie wichtig die Künste für die gesellschaftliche Entwicklung seien.

Was immer von solchen Äußerungen zu halten ist: Der erste Schritt zu einer Aufwertung der theatralischen Künste in Indonesien ist getan. Das Land hat, anläßlich der Fünfzig-Jahr-Feiern seiner Unabhängigkeit, zum ersten Mal in seiner Geschichte mit Steuergeldern ein internationales Musik- und Tanzfestival organisiert und es so ausgeschrieben, daß es nicht die Tradition zementierte, sondern der immer intensiveren Suche der indonesischen Theaterleute, Tänzer und Musiker nach Wegen in die Gegenwart als Orientierungshilfe dienen konnte. Innerhalb von drei Wochen präsentierte der „*Art Summit*“ in vier Theatern der Hauptstadt Jakarta — dem schönen alten Kolonialbau *Gedung Kesenian Jakarta* sowie drei Häusern des Kulturkomplexes *Taman Izmail Marzuki* (TIM) — fünfzehn zeitgenössische Ensembles aus fünf Kontinenten und neun Ländern, sechs Musik- und neun Tanzgruppen. Angestrebt war der jüngste Stand der internationalen Musik- und Tanzästhetik: Ursprünglich sollte kein Stück älter als zwei Jahre sein. Aber ganz haben sich die Teilnehmer des Festivals an diese Vorgabe nicht gehalten. Obwohl manches Ensemble absagen mußte — beispielsweise William Forsythes Ballett Frankfurt, weil keines der Theater den technischen Ansprüchen der Frankfurter genügte —, wurde es, mindestens im Tanz, doch ein überdurchschnittliches Festival. Natürlich gab es den einen oder anderen Flop. Argentiniens Nucleodanza vermochte die internationale Wertschätzung, die dem Ensemble Einladungen rund um den Globus beschert, ebenso wenig zu rechtfertigen wie die englische Richard Alston Dance Company. Auch die „Banjar Gruppe Berlin“ hinterließ einen eher zwiespältigen Eindruck. So interessant Paul Gutama Soegijo, der seit zwanzig Jahren in Berlin lebende indonesische Leiter des Trios, seine „Musik der neuen Ursprünglichkeit“ auf dem Seminar dargestellt hatte, so belanglos wirkte sie im Arenatheater des TIM. Je weiter sich Gutama's Kompositio-

nen im Laufe der Zeit von der javanischen (Gamelan-)Tradition entfernen, um so beliebiger wirken sie. Bei der „szenischen Vorstellung“ mit dem Titel „Deprokan“ (1995) verstärkten kindisch-banale Aktionen der drei Musiker — neben Gutama die Neuseeländerin Anna Dorothy Hoffman und der Deutsche Michael Bothe — sowie prätentiöse Texte über das Bewußtsein australischer Aborigines den Eindruck totaler Beliebigkeit der mit Rasseln und Ketten, Schlagzeugen und Gongs erzeugten Musik.

Doch Eindrücke dieser Art blieben die Ausnahme. Die überwiegende Mehrzahl der Festivalbeiträge war mindestens diskutabel. Besonders kontrovers wurden die beiden japanischen Tanzbeiträge diskutiert. Eher negativ empfand das vor allem aus Künstlern und Intellektuellen bestehende einheimische Publikum die beiden Auftritte des 89 Jahre alten japanischen Butoh-Idols Kazuo Ohno, der mit seinem Sohn Yoshito das abendfüllende Duo „*Water Lilies*“ tanzte: grandiose, erschütternde psychische Selbstentblößung, die in der anderen Kultur Indonesiens eher auf Unverständnis stieß. Dagegen favorisierte man den anderen japanischen Tanzbeitrag, den Auftritt der Gruppe Sankai Juku mit Ushio Amagatsus „Unetsu“ (1986). Dem europäischen Betrachter erschien er als ein nachahmenswertes Beispiel für ein zeitgenössisches Tanztheater, das aus der Tradition — hier: des Zen-Buddhismus — in die Gegenwart vorstößt.

Starken Beifall — und den größten Publikumszuspruch überhaupt mit zwei ausverkauften Vorstellungen in der *Graha Bakti Budaya*, dem größten Theater Jakartas — fand auch der andere deutsche Beitrag, das Tanztheater Weimar mit Joachim Schlömer's jüngster Choreographie „Hochland“, die dem Festival ein glanzvolles Finale bescherte. Mit seinen surrealen Bildern und langsamen, bedeutungsschweren Bewegungen bestätigte „Highland“ einen internationalen Trend, den die wichtigeren Aufführungen des Festivals erkennen ließen: eine Abkehr von den hektischen, zappeligen Bravourakten vor allem des neuen amerikanischen Tanzes zugunsten einer neuen Nachdenklichkeit und Besinnung.

Beim indonesischen „*Art Summit*“ gefiel sich nur noch das Ghana Dance Ensemble aus Afrika in tänzerischer Höchstgeschwindigkeit. Das knapp einstündige „Solma“, für das sich Francis Nii-Yartey, der einheimische Leiter des Ghanaischen Nationalballetts, mit dem französischen Choreographen Jean-Francois Dourore zusammengetan hat, demonstriert eine stürmische Entwicklung. Das Stück bringt nicht nur für Afrika ungewohnte bürgerrechtlich-demokratische Ideen ins Spiel, sondern erprobt auch eine neue, dramatischere Erzähltechnik, die sich bis in die Musikdramaturgie erstreckt; vorfabrizierte Musikteile wechseln mit live gespielten Trommelgewittern. Doch zahlt „Solma“ für solche Neuerungen mit Verlusten an choreographisch-tänzerischer Substanz; die Hektik, in die die Choreographen die Tänzer treiben, führt letztlich zum Bewegungsmischmasch.

An einheimischen Kräften hatte der „*Art Summit*“ das Prominenteste aufgeboten, was das Land an zeitgenössischen Choreographen und Komponisten zu bieten hat. Doch völlig überzeugend waren die Ergebnisse nicht: Bagong Kussudiarjo aus Yogyakarta, der Altmeister des zeitgenössischen javanischen Tanzes (überdies ein renommierter Maler, Bildhauer und Autor), zeigte ein zweiteiliges Programm. Die Vierzig-Minuten-Choreographie „Semar“ entwickelte er aus der Struktur eines berühmten Hoftanzes aus Yogyakarta, dem strengen „Bedoyo“, der üblicherweise von neun Frauen getanzt wird. Bagong bleibt bei der Besetzung mit neun Tänzern, stellt aber fünf Frauen vier Männer gegenüber. Er vertreibt die kontemplative Ruhe des Bedoyo zugunsten einer sehr intensiven Spannung und Dramatik. Sein anderes Stück dagegen, „*Lelakon*“ oder „*Life Story*“, imitiert westliche Vorbilder durch eine Kombination von einheimischen und importierten Mitteln. In einer Bewegungsmixtur aus *Martial Arts* und *Modern Dance* attackieren sich zwei feindliche, sozial nicht näher definierte Gruppen. Das ist mehr gut gemeint als künstlerisch gestaltet. Doch daß auch im heutigen Indonesien, der offiziell verordneten *Pancasila*-Ideologie zum Trotz, das Leben nicht mehr idyllisch ist, ist für den Tanz auf Java immerhin ein neues Thema.

Der andere wichtige zeitgenössische indonesische Choreograph, Sardono W. Kusomo, der in den siebziger und achtziger Jahren mit zeitkritischen Stücken Aufsehen erregte (etwa mit „Plastikdschungel“, in dem ein sich langsam aufblähender großer Plastikballon eine Gruppe von Eingeborenen aus Borneo buchstäblich von der Bühne drängt), ist der einzige, der auf den Anlaß — den Jahrestag der Befreiung von kolonialer Herrschaft — direkt reagiert. Sardono's „*Opera Diponegoro*“ versucht den großen historischen Faltenwurf. Mit einem Gemisch aus Opernpathos und Straßentheater, traditionellen Tänzen und der Rezitation literarischer Texte (mit der der Choreograph selbst immer wieder kommentierend in sein Stück eingreift) feiert das Werk einen javanischen Volkshelden: den Prinzen Diponegoro, der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts den ersten großen Aufstand gegen die niederländische Kolonialmacht anführte, geschlagen wurde und im Gefängnis starb. Ausgangspunkt des pompösen Zwei-Stunden-Stückes ist ein historisches Gemälde von Raden Saleh, das — 1857 gemalt — Diponegoro's Gefangennahme im Jahr 1830 schildert. Sardono hat das Bild auf den Bühnenvorhang kopieren lassen, hinter dem sich zu Beginn dasselbe Tableau aufbaut: ein schöner, starker Anfang. Auch im Verlauf der Aufführung gibt es immer wieder eindrucksvolle Details: Tanzszenen, die an die besten Momente des frühe Béjart oder an Lin Hwai-mins „*Nine Songs*“ erinnern. Doch trotz schöner Details mißglückt das Ganze. Die Figur des Helden bekommt nie eine Kontur.

Ein weiterer Festivalfavorit — neben Kazuo Ohno und den Weimarern — war ein Konzert mit Werken des 39 Jahre alten Rahayu Supangah aus Solo, dem anderen großen javanischen Kunstzentrum (neben Yogyakarta): am Anfang eine große, theatralische Gamelan-Nummer, dann ein Schlagzeuggewitter auf Bam-

bus-Instrumenten, zwei Gruppen von Männern mit kleinen Gongs, die sich tanzend und spielend aneinander aufschaukelten, schließlich ein großes, getanztes Opferritual, bei dem sich — ironischer Verweis auf die Amerikanisierung des Lebens — unter den Opfergaben auch ein großer Karton mit „Kentucky Fried Chikken" befand. Vielleicht wird man, wenn das Festival, wie geplant in zwei Jahren wiederholt wird, schon stärkere Verweise auf die indonesische Realität finden als jetzt bei Bagong Kussudiarjo und Rahayu Supangah.

(Quelle: FAZ, 4.1.96) ♦

Erhard Haubold

Marsinah soll nicht umsonst gestorben sein

Alle kennen Marsinah, die mutige junge Frau, die in Surabaya einen Streik organisieren half — und kurz darauf tot aufgefunden wurde, verstümmelt, vorher gefoltert und vergewaltigt. Der zu 17 Jahren Zuchthaus verurteilte Arbeitgeber, ein Uhrenfabrikant, ist inzwischen auf freiem Fuß, weil offenbar auch die Richter glauben, was Menschenrechtler schon lange sagen: Daß die Mörder unter den Militärs am Ort zu suchen seien. Marsinah ist die Heldin der indonesischen Arbeiter, der etwa 80 Millionen Männer und Frauen, von denen die meisten in den arbeitsintensiven, exportorientierten Textil-, Leder- und Elektroindustrien beschäftigt sind, den Billiglohnindustrien. In zehn Jahren, wenn Indonesien wahrscheinlich ein freieres Land ist, wird man Marsinah Denkmäler setzen, möglicherweise auch einer anderen jungen Arbeiterin, Tini Sugiarti, deren Leichnam im Abfallschlamm einer Fabrik gefunden wurde. Beide Frauen hatten Träume, Marsinah gar einen Schulabschluß, sie glaubte fest daran, daß „Wissen Schicksal verändert", wie Gunawan Mohamad, der ehemalige Chefredakteur der (verbotenen) Zeitschrift *Tempo*, berichtet. Beide Frauen störten Friedfertigkeit, Harmonie, Ordnung und Einheit, die Säulen der Staatsphilosophie *Pancasila*. Tausende von Arbeitern sind deshalb entlassen worden. „Marsinah, die lauteste von allen, wurde umgebracht", sagt Mohamad.

Über die Zukunft und die Möglichkeiten einer freien Gewerkschaft nachzudenken, fehlt Mujito, Suparti und Binny die Zeit. „Wir überleben doch nur gerade", sagen die drei, während sie ihre chinesische Nudelsuppe essen, für die der

Arbeitgeber 500 Rupiah zuschießt, rund 30 Pfennig. In einer halben Stunde ist die Mittagspause vorbei, und wer zu spät in die Fabrik zurückkommt, wird mit Lohnabzug bestraft oder muß, „weniger schlimm", sagen die jungen Leute, eine halbe Stunde auf einem Bein in der Sonne stehen. Mujito, Suparti und Binny nähen in Tangerang, einem Industriebezirk von Jakarta, Sportschuhe zusammen, für die der amerikanische Konzern (der einen indonesischen Subunternehmer produzieren läßt) in Deutschland 150 bis 200 Mark pro Paar verlangt. Daß ihr Lohnanteil daran nicht einmal eine Mark ausmacht, wie eine deutsche Kirchenorganisation ausgerechnet hat, wissen die drei Arbeiter nicht. Sie wissen nur, „daß es hinten und vorn nicht reicht". Zwar ist der gesetzliche Mindestlohn in Jakarta für ungelernte Arbeiter im vergangenen Jahr auf 4.600 Rupiah, rund drei Mark am Tag, angehoben worden. Aber das ist immer noch „unter dem physischen Minimalbedarf für Essen und Kleidung", wie es ein westlicher Gewerkschafter formuliert. Deshalb haben die sozialen Spannungen in den vergangenen fünf Jahren zugenommen, verbunden mit Arbeitsniederlegungen und wilden Streiks, auch deshalb, weil viele Unternehmer, vor allem in der Provinz, nicht einmal das gesetzliche Minimum geben und vereinbarte Zusatzleistungen verweigern. Die Strafen dafür sind gering und verführen geradezu zum Gesetzesverstoß, zumal die staatlichen Inspekteure schlecht bezahlt und zum Teil bestechlich sind.

Um Sicherheit und Gesundheit sei es in vielen Fabriken schlecht bestellt, sagt der westliche Gewerkschafter. Daß die Arbeiter überleben, könne man als das zweite wirtschaftliche Wunder bezeichnen, neben der auch im Westen gerühmten wirtschaftlichen Leistung der „Tigerländer", schreibt die *Jakarta Post*. Die Zeitung spricht vom „Wunder der Widerstandskraft unserer Armen" und stellt fest, daß der gesetzliche Mindestlohn nicht einmal 70 Prozent des Überlebensbedarfs decke, daß die indonesischen Arbeiter zu den am niedrigsten bezahlten der Welt gehörten, und daß nirgendwo der Abstand zwischen den niedrigsten und den höchsten Einkommen so groß sei wie im größten Land Südostasiens.

Die Leute haben keine Perspektive, warum arbeiten sie trotzdem so hart? Weil es auf den Dörfern noch viel schlimmer aussieht, weil es dort noch Zwangsheiraten gibt und weil die Arbeitslosigkeit zwischen vier und vierzig Prozent beträgt (3,6 bis 33,3 Millionen Menschen) — je nachdem, wie viele der chronisch Unterbeschäftigten man einbezieht. Und in jedem Jahr kommen drei Millionen junge Stellungssuchende dazu. Viele zieht es nach Jakarta mit seinen zehn Millionen Einwohnern. Jeden Tag kommen dort fast 4.000 Zuwanderer an in der Hoffnung, von den beeindruckenden Wachstumsraten von sieben bis zehn Prozent im Jahr zu profitieren. Höchstens zehn Prozent der Arbeiter sind gewerkschaftlich organisiert. Viele haben zwar die Schule besucht, sonst aber keine Ausbildung; entsprechend niedrig ist die Produktivität und hoch die Fluktuation. Wer was gelernt hat, wird gleich am Fabriktor „abgekauft". Weil das Angebot an Arbeitskräften nie versiegt, drücken sich die Unternehmen um höhere Löhne. Sie fürchten die

Konkurrenz anderer Billiglohnländer wie China und Vietnam, Indien, Burma und Bangladesch, reden sie sich heraus.

Dabei könnte durchaus mehr bezahlt werden, beträgt die Lohnquote nach Ermittlungen des Arbeitsministeriums bei Schuhen und Textilien nur acht bis vierzehn Prozent der Produktionskosten. „Nur in Guatemala und Bangladesch ist es noch niedriger", sagt Muchtar Pakpahan, der vor drei Jahren die erste freie Gewerkschaft gegründet hat, die „Indonesian Workers Welfare Union" (SBSI) als „Konkurrenz" zur offiziellen staatlichen Einheitsgewerkschaft, der „All-Indonesia Workers Union" (SPSI), deren Zaghaftigkeit es nicht zuletzt zuzuschreiben ist, daß „unsere Arbeiter die Früchte ihres Schweißes nie genießen können", wie selbst ein Funktionär der SPSI zugibt. Der Arbeitsrechtler Pakpahan macht darauf aufmerksam, daß die Bestechungen und anderen „Gebühren", die der Unternehmer „an das Militär, die Provinzregierung, die Polizei, die staatliche Gewerkschaft, das Arbeitsministerium" zu entrichten habe, die Lohnkosten auf 25 bis 30 Prozent und damit auf den Standard Singapurs trieben. „Wir würden mehr bezahlen, wenn nur die Korruption nicht wäre", hört man von einigen Unternehmern.

Wie den politischen Parteien, so sind in der „Neuen Ordnung" Suharto's auch den Gewerkschaften die Krallen geschnitten worden. Dissens gilt als kommunistisch, zumindest als sehr verdächtig. „Stabilität" ist das höchste Ziel. Für die Arbeiter bedeutet das, „daß sie der Willkür und Habgier ihrer Arbeitgeber schutzlos ausgeliefert" sind, wie der *Indonesian Observer* schon 1991 in einem Leitartikel geschrieben hat. Die Regierung erkennt nur die Einheitsgewerkschaft SPSI an, Streiks sind nur mit großen Schwierigkeiten zu organisieren und enden meist damit, daß Militär und Polizei einschreiten und die Streikenden entlassen werden. Obwohl Arbeitsminister Abdul Latief diese Praxis inzwischen untersagt hat, griffen die Uniformierten auch 1995 immer wieder ein — „in Form von Beratung, Einschüchterung und der Anwendung von Gewalt", wie die Juristische Hilfsorganisation LBH in ihrem Jahresbericht schreibt. (...) Aber die Arbeiter fordern „Organisationsfreiheit" und Anerkennung der SBSI. 5.000 demonstrierten im Juli 1995 vor dem Parlament. Fast 10.000 waren im April 1994 auf den Straßen der Provinzhauptstadt Medan auf Sumatra, wo die freie Gewerkschaft einen Streik ausgerufen hatte, der dann in blutige, antichinesische Ausschreitungen ausartete, bei denen ein Toter zu beklagen war. Ob die Militärs als Provokateure ihre Hand im Spiele hatten oder nicht, ist umstritten. Muchtar Pakpahan sagt, daß „wir nichts gegen die Chinesen haben", daß man aber auch die Arbeiter verstehen müsse, die mit einem Lohn von drei Mark am Tag nicht in der Lage seien, die schönen Dinge in den Schaufenstern der chinesischen Geschäfte zu kaufen. Ein großer Teil der Volkswirtschaft werde von den Chinesen, weniger als fünf Prozent der Bevölkerung, kontrolliert. „Um ihr Eigentum zu schützen, verbünden sie sich mit dem Militär. Und jede Partei ist dann interessiert daran, die Arbeiter zum Schweigen zu bringen."

Zusammen mit mehr als 70 anderen Arbeiterführern wurde Pakpahan nach den Unruhen in Medan verhaftet und zu vier Jahren Freiheitsstrafe verurteilt, wenige Montate später aber, ebenso wie seine Kollegen, freigelassen. In einem Gespräch mit dieser Zeitung hat der 42jährige Gewerkschaftler nicht ausgeschlossen, daß internationaler Druck vor allem von seiten amerikanischer Gewerkschaften „geholfen" habe. Zu einem Boykott indonesischer Waren im westlichen Ausland würde er nur raten, „wenn wir abermals verhaftet werden". Die internationale Gemeinschaft solle darauf drängen, daß Indonesien die Konvention der Internationalen Arbeitsorganisation Ilo über die Vereinigungsfreiheit ratifiziert, sagt Pakpahan, der den gesetzlichen Mindestlohn in Jakarta von gegenwärtig rund drei Mark auf knapp fünf Mark (7.000 Rupiah) pro Tag angehoben haben will, weil nur dann die ungelernten Arbeiter überleben könnten.

Im übrigen fragt der christliche Bataker aus Sumatra, „warum die Deutschen uns nicht unterstützen und die Friedrich-Ebert-Stiftung einen abträglichen Bericht über uns geschrieben hat". Bei der Stiftung scheint man Pakpahan als Politiker zu respektieren, seine wirtschaftlichen Ideen aber für verfrüht und seine Lohnforderungen für verantwortungslos zu halten. Statt dessen scheint man ganz auf die Reform der bisher vorauseilend gehorsamen Staatsgewerkschaft SPSI zu setzen, der die Regierung erlaubt hat, zu ihrer alten föderativen Form mit dreizehn selbständigen Mitgliedsgesellschaften zurückzufinden. Ob die Hoffnungen sich erfüllen, muß sich zeigen. Auch die Frage nach der Ernsthaftigkeit des Ministers Latief ist noch nicht beantwortet. Der erfolgreiche Unternehmer und Gründer einer Kette luxuriöser Kaufhäuser ist mit beträchtlicher Dynamik angetreten, sieht sich unterstützt von den Streitkräften, deren ehemaliger Chef, der heutige Vizepräsident Try Sutrisno, vor der wachsenden Kluft zwischen Reich und Arm und den davon ausgehenden Gefahren gewarnt hat. (...)

Immerhin hat Pakpahan, der am Telefon immer wieder Todesdrohungen bekommt, Mut gezeigt, sein Leben der Gewerkschaft gewidmet und manches erreicht. Mit seiner SBSI und inzwischen 58 Niederlassungen in Indonesien fordert erstmals eine freie Gewerkschaft das Regime Suharto heraus. Nicht umsonst verspricht die staatliche Konkurrenz, sich endlich mehr um die Fortbildung der Arbeiter zu kümmern und die Mindestlöhne im laufenden Jahr abermals anzuheben.

Genauso wichtig ist aber, daß die Unternehmer zur Zahlung der vollen Mindestlöhne bewegt werden, und daß sie verheerende Praktiken abstellen. Die Arbeitsbedingungen müssen verbessert werden, sonst könnte sich die Befürchtung Pakpahans erfüllen, daß „das asiatische Wunder zur sozialen Explosion führt". Er und seine Kollegen reden wenig von Sozialklauseln und um so mehr vom notwendigen politischen Druck der westlichen Abnehmerländer, damit die „Ausbeutung der Armut" ebenso aufhört wie das Wildern von „Cowboy-Unternehmern", die mit ihren Fabriken vom einen Land zum nächsten, billigeren ziehen. Arbeits-

minister Latief hat inzwischen bekanntgegeben, daß vom 1. April an die Mindestlöhne um 10,63 Prozent erhöht werden. Das sind dann 4.073 Rupiah am Tag oder 92 Prozent dessen, was man in Indonesien zum „Überleben" braucht, jedenfalls nach Berechnungen des Ministers, der die nur knappe Anhebung begründet hat mit den wirtschaftlichen Aussichten für 1996 und der Notwendigkeit, ausländische Investitionen anzulocken und neue Jobs zu schaffen.

(Quelle: FA) ◆

Olaf Jahn

Aufstand gegen den goldenen Speer: Die Rebellen in Irian Jaya kämpfen für Umweltschutz und Unabhängigkeit — mit allen Mitteln

Bis 1963 war der Westen der Insel Papua holländische Kolonie. Als die Europäer gingen, rückten die Indonesier ein. Seither kämpfen die Rebellen der „Organisation Freies Papua" gegen die neuen Herren — und die Ausbeutung durch ausländische Investoren. Der Konflikt eskalierte im Januar 1995: Die Befreiungsorganisation nahm erstmals Geiseln.

Für den Befehlshaber der indonesischen Armee, General Feisal Tanjung, ist das *kidnapping* der 24 Geiseln aus verschiedenen Ländern der Welt in Irian Jaya eine gewöhnliche Entführung. — „Wer sagt", so Tanjung, „daß wir uns solchem Terror beugen? Wir werden genau das nicht tun und den Fall sauber lösen." — Die deutsche Botschaft in Jakarta dagegen sieht „diese Entführung ganz anders als die meisten Entführungsfälle in der Welt." Der Zusatz „Irian Jaya ist nicht Nord-Irland", deutet auf den Unterschied der handelnden Rebellengruppe zu anderen Terrororganisationen hin.

Der Führer der „Organisation Freies Papua" (OPM), Kelik Kwalik, schließlich zeichnet von sich das Bild eines Widerständlers gegen eine Art brutalen Hausfriedensbruchs durch die Armee und ausländische Investoren: „Wenn jemand in Ihren Garten kommt, ein Schwein stiehlt und sich ohne Entschädigung davonmachen will, dann haben Sie das Recht, ihn zu töten. Das ist Stammesrecht."

In einem Karree widerstreitender Interessen, deren Zusammenprall die aktuelle Entführung ausgelöst hat, besetzen Kwalik und Tanjung zwei sich diagonal gegenüberliegende Ecken. Die weiteren Positionen besetzen die Minengesellschaft Freeport sowie Umweltschutz- und Menschenrechtsgruppen. Im Schnittpunkt aller Argumentationen stehen die Fragen, wer das Recht hat, diese Region zu regieren und was ein verantwortungsvoller Umgang mit dem Land bedeutet.

Irian Jaya heißt „siegreiches Irian", ein Name den die Indonesier jener Region gegeben haben, die die Einheimischen lieber als West-Papua bezeichnen. Sie ist eine der abgelegensten Gegenden der Welt, gut 2500 Kilometer östlich von Jakarta. Viele Menschen hier haben erst vor wenigen Jahren Steinwerkzeuge gegen Messer und Macheten getauscht. In West-Papua — bis 1963 holländische Kolonie — leben 1,7 Millionen Menschen und rund eine Million Krokodile. Als die Europäer gingen, hoffte ein Großteil der Menschen auf eine Vereinigung mit dem unabhängigen Staat Papua Neuguinea. Statt dessen marschierten die Indonesier ein und reklamierten das Land unter dem Stichwort „*Greater Indonesia*" für sich.

1969 gab es eine „*Act of Free Choice*" genannte Scheinwahl, bei der 1.000 handverlesene Männer für die Zugehörigkeit West-Papuas zu Indonesien stimmten. In den folgenden Jahren erhielt die OPM wachsenden Zulauf — auch von Intellektuellen Irian Jayas.

Gegen diesen bis heute noch teilweise mit Bogen und Speer ausgerüsteten Widerstand aus dem Busch schlug die Armee hart zu. Nach Berichten von Menschenrechtsorganisationen bombardierten sie Dörfer, ließen Verdächtige foltern und ermordeten widerspenstige Dorfführer. Häufig wurden die Männer gefesselt, in Säcke gesteckt und ertränkt. Diese Politik der harten Hand ergänzte Jakarta mit einem Siedlungsprogramm, das rund 40.000 Bauern aus Java und Bali nach West-Papua brachte und ihnen Waldgebiete als eigenes Farmland bescherte. Verschärft wurde die Situation, als Freeport, eine Tochter der Gesellschaft Freeport Mc Moran, Ende 1965 begann, ihre auf 2,9 Millionen Hektar Land bezogenen Minenrechte auszubeuten — gegen den Widerstand der dort lebenden Stämme.

Die Reichtümer im Boden der Provinz sind verlockend: Dort sollen Kupfer, Gold und andere abbaubare Metalle im Wert von mindestens 60 Milliarden Dollar liegen. Bis heute gilt Freeport an der Wallstreet als guter Tip. Insider rechnen damit, daß das Unternehmen seine gegenwärtige Tagesproduktion an Metallen auf 230 000 Tonnen am Tag verdoppeln kann.

„Wir werfen einen Speer der wirtschaftlichen Entwicklung in das Herz von Irian Jaya", beschrieb Freeport-Manager James Moffet das Selbstverständnis der Gesellschaft. Doch erstens stimmt das nur sehr bedingt, da beispielsweise 17

Prozent der gut 15.000 Arbeitskräfte aus der Region stammen. Zweitens wirkt dieser „goldene Speer“ für die Einheimischen bedrohlich. Denn mit dem Unternehmen kamen auch zunehmend Militäreinheiten zum Schutz der Anlagen. Die Militärs werden von der Gesellschaft verpflegt, untergebracht und mit Fahrzeugen versorgt.

Freeport, das aufgrund fehlender staatlicher Behörden — die nächstgrößere Verwaltungsstelle liegt 550 Kilometer weiter westlich — praktisch die entscheidende zivile Autorität ist, und die Armee verschmolzen so für die Freiheitskämpfer zu einem feindlichen Block. Immer wieder wurden Berichte über Menschenrechtsverletzungen und Morde bekannt. Erst im April 1995 berichtete der Australische Rat für Überseehilfe (Acfoa), daß zwischen Juli 1994 und Februar 1995 37 Bewohner des an der Mine gelegenen Dorfes Mapanduma ermordet worden oder spurlos verschwunden seien. Die katholische Kirche und indonesische Menschenrechtsgruppen bestätigten viele Folter- und Mordfälle. Täter waren Militärs. US-Menschenrechtsgruppen protestierten in einem öffentlichen Brief: „Freeport trägt eine Mitverantwortung. Denn das Militär wird zu ihrem Schutz eingesetzt.“

Zu Unterdrückung und Ausbeutung kommt für die einheimische Bevölkerung noch die Wut darüber, daß das Land ihrer Vorfahren vom Minenabbau verwüstet wird. Etwa 40.000 Jahre lang haben ihre Ahnen dort nahezu unbehelligt gelebt. Jetzt werden plötzlich massive Umweltprobleme akut. Vor allem große unterirdische Müllagerstätten bedrohen das Gebiet. James Moffet zeigte als Vertreter der Firma lange Zeit wenig Verständnis für derartige Sorgen. Bevor die Minengesellschaft vor kurzem einen umweltfreundlicheren Kurs wählte, wurde er mit den Worten zitiert, daß jegliche Umweltverschmutzung durch die Mine „genauso ist, als wenn ich in die See pinkeln würde“.

Mit viel Geld und Klagedrohungen sorgte Freeport immer wieder dafür, daß Kritiker ruhiggestellt oder ins Abseits gestellt wurden. Die Milliardenumsätze des Unternehmens ermöglichten es nicht nur, 14 Millionen Mark im Jahr für die Ausbildung, Umsiedlung und medizinische Behandlung der Ureinwohner auszugeben. Es kann sich auch Lobbyisten vom Range eines Henry Kissinger leisten, der dafür rund 500.000 US-Dollar jährlich erhält.

Das Gefühl, sich gegen diese Öffentlichkeitsarbeit nicht wehren zu können, hat nach Meinung von Fachleuten vor Ort erheblich zu der Geiselnahme beigetragen. „Ich glaube, daß die Rebellen sich auf das Kidnapping eingelassen haben, weil sie endlich die Aufmerksamkeit der Welt erreichen wollten“, sagte der Chef des WWF-Büros in Jakarta, Russell Betts gegenüber der WELT. Und das „haben sie zweifellos geschafft“.

Die Rebellengruppe fordert als Gegenleistung für die Freilassung der Geiseln den totalen Abzug der indonesischen Truppen aus Irian Jaya, die Einstellung militärischer Strafaktionen gegen Einheimische, die heimlich die Flagge Papuas gehißt hatten, sowie eine Entschädigung für Umweltschäden und für die Toten der Vergangenheit.

Diese Forderungen werden nicht erfüllt werden. Doch unabhängig davon, wie die Entführung ausgeht, wird die Minengesellschaft Freeport nicht mehr so frei handeln können wie bisher. Schon im Dezember hatte die Regierung — die zehn Prozent Anteile am Unternehmen hat und von ihm zusätzlich jährlich rund 250 Millionen Mark an Steuern und Abgaben bekommt — gewarnt: Sie werde es nicht zulassen, daß Freeport die Ökologie und die Lebensweise der Menschen in der Region bedrohe. Bleibt zu hoffen, so ein Beobachter in Jakarta, „daß diesen Mini-Erfolg niemand mit Blut begleichen muß.“

(Quelle: *DIE WELT*) ◆

Judith Schlehe

Vulkanausbruch als „Mahnung der Geister“

Einer der aktivsten und gefährlichsten Vulkane der Welt, der Merapi auf der indonesischen Insel Java, stieß am 22. November 1994 eine glühendheiße Wolke und einen Lavastrom — erstmals in südlicher Richtung — aus. Zwar wurde die knapp 30 Kilometer entfernte Großstadt Yogyakarta von dem Ausbruch nicht betroffen, doch waren in den Dörfern am Vulkanhang 63 Todesopfer zu beklagen. Seit der holländischen Kolonialzeit gibt es Bemühungen, solchen Katastrophen durch staatliche Umsiedlungsprogramme vorzubeugen. Doch trotz der ständigen Bedrohung widersetzt sich die Landbevölkerung bis heute allen Initiativen.

Zwei Monate nach dem Ausbruch des Merapi diskutierte in der Universität Yogyakarta eine Expertenrunde die Reaktion der Betroffenen in durchaus ungewöhnlicher Zusammensetzung. Neben Vulkanologen und Ethnologen nahmen an der Veranstaltung auch „Paranormale“ teil — spirituelle Spezialisten. Eine solche Zusammenarbeit gilt für die wissenschaftliche Katastrophenforschung als sensationell. Kulturspezifische Deutungsmuster und deren Handlungsrelevanz finden dort nämlich normalerweise keinerlei Beachtung. Doch die Sicherheit, in der sich die Einwohner von Yogyakarta wiegen, sowie das beharrliche Bleiben der Hangbewohner des Vulkans machen es erforderlich, pragmatische Gesichts-

punkte mit symbolischen Interpretationen und deren Bedeutung für das Handeln der Menschen zu verbinden.

Unmittelbar nach dem Vulkanausbruch wurden im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützten Projektes über Geistervorstellungen in Java die Dorfbewohner am Merapi und die Einwohner der potentiell bedrohten Stadt Yogyakarta nach ihren Sichtweisen befragt. Zudem wurden die Darstellungen in der Presse und Reaktionen der Regierung verfolgt. Dabei zeigte sich, daß der Vulkanausbruch und seine ungewöhnliche Wendung nach Süden im allgemeinen nicht als Katastrophe, sondern in erster Linie als „Mahnung der Geister" interpretiert wurde. Allenthalben tauchte die Frage auf, woran sie die Menschen erinnern oder wovor sie sie warnen wollten.

Naturereignisse werden in Java immer mit dem Zustand der Gesellschaft verknüpft. Nach den überlieferten Vorstellungen befindet sich im Krater des Vulkans ein Reich männlicher Geister, die nicht nur mit den weiblichen Geistern des Meeres, sondern auch mit den Menschen Javas in unmittelbarer Verbindung stehen. Der übernatürliche Herrscher des Vulkanreichs gab einstmals dem Sultan von Yogyakarta das Versprechen, die Lava niemals nach Süden zu seinem Palast zu schicken. Dieser Mythos wurde nach der Eruption revitalisiert und neu interpretiert. Manche sahen ihn insofern bestätigt, als die Stadt und ihr Palast wiederum verschont blieben; andere deuteten die Richtung des Ausbruchs als Zeichen, daß die Geister sich mit dem Verhalten des gegenwärtigen Sultans Hamengku Buwono X oder mit den Veränderungen, die in der Stadt vor sich gehen, nicht einverstanden zeigen. Damit sind Veränderungen verschiedenster Art gemeint: gesellschaftliche, moralische, politische oder ökologische. Was immer als Mißstand gesehen — und im repressiven Staatssystem Indonesiens oftmals nicht geäußert — wird, kann nun mit dem Protest von übernatürlichen Wesen verknüpft werden. Naturgeschehnisse und Geistervorstellungen werden auf diese Weise in einer aktuellen Krisensituation auch zu Ausdrucksmitteln von politischer Kritik.

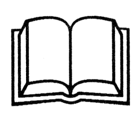
Eine Bedeutungszuweisung, welche die Schuld am Ausbruch des Merapi bei den Menschen sucht, verleiht diesen zugleich eine subjektive Sicherheit. Warnungen können befolgt, Mißstände vielleicht beseitigt und Geister beruhigt werden. Letzteres bietet die meisten konkreten Handlungsmöglichkeiten: Die Dorfbewohner können sich auf traditionelle Riten besinnen, die individuell ausgeführt werden, um den Einklang mit der übernatürlichen Welt wieder herzustellen. Sie bringen kleine Opfergaben als Nahrung für die Geister, halten rituelle Mahlzeiten ab, oder aber sie veranstalten gemeinsam mit der Stadtbevölkerung die große Labuhan-Opferzeremonie. Einmal im Jahr beginnt diese Zeremonie im Sultanspalast. Von dort zieht sie zu drei bis vier verschiedenen spirituell bedeutungsvollen Orten — dazu zählt auch der Vulkan Merapi —, wo wertvolle Stoffe, Speisen, Weihrauch und Parfum dargebracht werden.

Die Leitung der Zeremonie liegt in den Händen eines alten Mannes aus dem Dorf, das dem Krater am nächsten liegt. Dieses Amt wird seit hunderten von Jahren in seiner Familie weitergegeben. In den Monaten nach dem Vulkanausbruch wurde der Zeremonienmeister in allen großen Tageszeitungen Javas zitiert und wegen seiner Weigerung, das Dorf zu verlassen, zum Volkshelden stilisiert. Für ihn kommt weder eine kurzfristige Evakuierung noch eine langfristige Umsiedlung in Frage. Durch die Pflege der engen Verbindungen zur Geisterwelt des Berges bildet er gemeinsam mit den Dorfbewohnern ein Bollwerk, das die Stadt Yogyakarta schützt und vor größeren Katastrophen bewahrt. — „Sollte ich denn etwa", so fragt der alte Mann, „die Labuhan-Zeremonie in Sumatra durchführen, wenn ich mich dorthin umsiedeln ließe?" — Die betroffene Bevölkerung glaubt ihm eher als der Regierungspropaganda. Die Bewohner der Gefahrenzone fürchten die staatlichen Maßnahmen mehr als den Vulkan, zumal Rückkehrer aus früheren Umsiedlungsprogrammen von schlechten Erfahrungen berichten. Schwierige Böden, heißes Klima, mangelnde Infrastruktur, soziale Isolation und unbekannte Krankheiten in den Transmigrationsgebieten enttäuschten die Umsiedler ebenso wie nicht eingelöste Versprechungen der Regierung. Hinzu kommt, daß ein indonesischer Ethnologe in seiner Untersuchung bestätigt, daß — statistisch gesehen — die Gefahren eines Lebens in der fremden Umgebung Sumatras höher sind als das bisherige Risiko, durch den Vulkan getötet zu werden. Doch niemand vermag künftige Gefahren einzuschätzen, auch nicht die Vulkanologen, die am Merapi sieben modern ausgestattete Observatorien unterhalten.

Vulkanische Eruptionen stellen zwar eine Bedrohung dar, sie bringen jedoch zugleich enorme Fruchtbarkeit des Bodens und damit relativen Wohlstand für die Menschen. Ein Vulkanausbruch, als „sexuelle Vereinigung männlicher Berg- und weiblicher Meeresgeister" gesehen, mag Todesopfer fordern, die nach javanischer Sichtweise als Helfer und Diener für die Hochzeitsfeste der Geistwesen gebraucht werden. Er wird aber für die Menschen durch die symbolische Verknüpfung von (Geister-)Sexualität und (Boden-)Fruchtbarkeit als Bestandteil des Naturzyklus akzeptierbar. Somit ist für Javaner immer wieder neu zu diskutieren, ob ein Ausbruch als Notwendigkeit zu sehen oder durch menschliches Fehlverhalten verschuldet ist. Der Diskurs darüber spiegelt die Dynamik der Gesellschaft.

Die Menschen, die in der Umgebung des Vulkans leben, sind demnach weder hilflose, inkompetente Opfer des Vulkans noch der Regierung. In ihren vielschichtigen Interpretationen und rituellen Reaktionen gehen sie vielmehr kreativ mit der Bedrohung um. Wegziehen in sichere, aber unbekannte und spirituell bedeutungslose Gegenden kommt für sie kaum in Frage. Die untrennbar miteinander verbundenen ökonomischen, sozialen und religiösen Risiken erscheinen ihnen zu hoch.

(Quelle: forschung - Mitteilungen der DFG 4/95) ♦



„Die Tänzerin von Dukuh Paruk"
von Ahmad Tohari

Mit dem kleinen Roman „Die Tänzerin von Dukuh Paruk" liegt erstmals ein Werk des 1948 in Zentral-Java geborenen Autors Ahmad Tohari in deutscher Übersetzung vor.

Schauplatz der Geschichte ist ein ärmliches kleines Dorf in Zentral-Java, in dem die Zeit stillzustehen scheint; nur aus einer beiläufigen Bemerkung erfährt der Leser, daß die Handlung im Jahr 1946, also noch in den Wirren des indonesischen Unabhängigkeitskampfes, beginnt. Eine Tradition, die seine Bewohner mit Stolz erfüllt, ist, daß zum Dorf Dukuh Paruk stets eine Tänzerin gehört hat — eine sogenannte *ronggeng*. *Ronggeng* gibt es seit dem 18. Jahrhundert überall auf Java; sie führen vornehmlich Tänze auf, die die Liebeslust steigern sollen. Es ist üblich, daß die männlichen Zuschauer der *ronggeng* für ihre Darbietung Geld in den Ausschnitt stecken und auch ihre Liebesdienste käuflich erwerben können. Wichtiger als die tänzerische Ausbildung einer *ronggeng* ist ihre Berufung in jungen Jahren. Die Bewohner von Dukuh Paruk haben die Vorstellung, daß der Geist ihrer Tänzerin sich vererbt und sich spontan in einem jungen Mädchen offenbart. So geschieht es auch der elfjährigen Srintil, von deren Schicksal das Buch erzählt.

Nach dem ersten, einleitenden Kapitel ändert sich die erzählerische Perspektive plötzlich. Rasus, ein Spielkamerad der kleinen Tänzerin, tritt unvermittelt als Ich-Erzähler in den Mittelpunkt der Geschichte. Er scheint der einzige Dorfbewohner zu sein, den das Schicksal von Srintil mit anderen Gefühlen erfüllt, als dem Stolz auf eine neue *ronggeng*. Er ist in Srintil verliebt und will sich nicht damit abfinden, daß seine Freundin von nun an dem ganzen Dorf gehören soll — umsorgt und wie eine Puppe herausgeputzt von den Frauen, lüstern begehrt von den Männern. Es steht jedoch nicht in Rasus' Macht, den Lauf der Dinge aufzuhalten ...

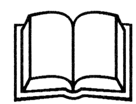
Die Behandlung des jungen Mädchens und vor allem ihre Entjungferung, die gegen Höchstgebot öffentlich ausgeschrieben wird, dürfte dem deutschen Lesepublikum fremdartig und grausam erscheinen. Andererseits bietet die Position der Tänzerin dem Mädchen gesellschaftliche Privilegien und vor allem große wirtschaftliche Vorteile. Sie selbst hat ohnehin keine Wahl: ihre Berufung ist eindeutig und es bleibt ihr nichts anderes übrig als sich mit den Annehmlichkeiten ihres neuen Status' über die Widerlichkeiten hinwegzutrösten, denen sie ausgesetzt ist.

Ahmad Tohari's Roman ähnelt in mancher Hinsicht Pramoedya Ananta Toer's Buch „Die Braut des Bendoro", in dem ebenfalls die Geschichte eines sexuell

mißbrauchten Dorfmädchens erzählt wird. Pramoedya jedoch gewährt deutlicheren Einblick in das Seelenleid seiner Hauptfigur, die denn auch mehr Kontur gewinnt, als „Die Tänzerin von Dukuh Paruk". Klar dagegen tritt die Figur des Rasus hervor, für den sich im Verlust der Freundin der frühe Verlust der Mutter wiederholt. Auch er empfindet im Grunde kein Mitleid für Srintil — vielmehr plagt ihn die Eifersucht, weil er das Mädchen nun nicht als einziger besitzen kann und weil er nicht in der Lage ist, bei der Versteigerung ihrer Jungfräulichkeit mitzubieten. Die Verluste von Mutter und Freundin machen Rasus hart, doch sie ermöglichen ihm auch, dem rückständigen Dorf den Rücken zu wenden und die Chancen zu nutzen, die sich ihm bieten. Auch wenn die distanzierte Darstellung der Person der Tänzerin bisweilen etwas befremdlich wirkt, so ist Ahmad Tohari doch auf jeden Fall die Gratwanderung geglückt, ein mitleiderregendes Schicksal zu schildern und dabei auf Schuldzuweisungen und den moralisch erhobenen Zeigefinger zu verzichten. Man darf gespannt sein auf die Folgebände „Komet in der Dämmerung" und „Der Hof des Mondes" deren Herausgabe — ebenfalls im Horlemann-Verlag — für 1996/97 vorgesehen ist.

Zu hoffen bleibt, daß dann auch eine bessere Übersetzung gelingt, denn in dieser Hinsicht läßt „Die Tänzerin von Dukuh Paruk" etwas zu wünschen übrig: die Bilder der deutschen Sprache sind bisweilen holprig und unpräzis, und es zeigt sich eine übertriebene Vorliebe für die Verwendung originalsprachlicher Ausdrücke. Die Wiedergabe der javanischen Bezeichnungen von Baum-, Gemüse- und Kleintierarten hat jedoch wenig Informationsgehalt und hemmt den Lesefluß. (Horlemann-Verlag, Bad Honnef 1996, ISBN 3-89502-029-X, DM 32,-, 170 Seiten)

(Hiltrud Cordes) ◆



„Merdeka! Geschichten von indonesischen Kindern die arbeiten"
herausgegeben von der Deutsch Indonesischen Gesellschaft Berlin e.V.

Es ist nicht bekannt, wie viele arbeitende Kinder es in Indonesien gibt. Eine offizielle Statistik gibt über zwei Millionen Kinderarbeiter zwischen 10 und 14 Jahren an. Aber darin sind Kinder unter 10 Jahren nicht enthalten und auch nicht die, die allein auf der Straße leben. Außerdem schämen sich viele Eltern zuzugeben, daß ihre Kinder arbeiten. Regierungsangestellte verleugnen ihre Existenz

ebenfalls. Die Statistik besagt auch, daß nicht einmal die Hälfte der Kinder die Grundschule abschließt. Und viele Schulkinder müssen zu Hause in jeder freien Minute mithelfen.

Jungen und Mädchen, die arbeiten, gibt es in Indonesien in städtischen und ländlichen Gegenden. Sie arbeiten in Manufakturen, auf dem Feld, als Hausangestellte oder in der Heimindustrie. In Fabriken werden viele Kinder durch niedrige Löhne offen ausgebeutet. Manche bekommen gar keinen Lohn. Viele haben lange Arbeitstage und sind zu Überstunden verpflichtet, als Tagelöhner bekommen sie keine klaren Arbeitsverträge. Mädchen werden häufig sexuell belästigt. Eine Gewerkschaft gibt es für Kinder nicht. Viele arbeiten auf der Straße, oft wie auch ihre Eltern, in schlecht angesehenen Berufen als Altwarensammler, Bettler, Schuhputzer, Straßenverkäufer oder Prostituierte.

Von einigen dieser Kinder handelt diese Broschüre. Die größeren arbeiten alle schon, nur wenige gehen noch zur Schule. In ihrer Siedlung leben sie unter sehr schwierigen Bedingungen. Die Familien sind sehr arm und oft zerrüttet. Die Broschüre handelt von den Kindern, ihrer Arbeit und von der Gruppe, die sie mit Tono aufgebaut haben. Tono, ein Studienabbrecher, arbeitete selbst als Musiker auf der Straße und lernte dort die Kinder kennen. Er zog zu ihnen in eine Obdachlosensiedlung und hat inzwischen dort ein kleines Haus für die Gruppe angemietet.

Was hat diese Kinder auf die Straße gebracht? Warum sind ihre Familien zerbrochen? Tono sagt, es sind Kinder dieser Welt, voller Liebe und Ehrlichkeit, aber wenn die Erwachsenen zuviel von ihnen fordern, zerbrechen sie. Ihre Eltern sind sehr arm, arbeiten als *Becak*-Fahrer, Altwarensammler oder Taschendiebe. Die meisten sind hoch verschuldet und zahlen monatlich bis zu 20 % Zinsen. Sie brauchen den Kredit für Nahrung, Alkohol und *upeti*, das sind Bestechungsgelder an Polizisten, die bei illegalen Tätigkeiten oft nötig sind.

Aufgrund dieser Armut sind diese Kinder gezwungen zu arbeiten, zum bloßen Überleben, doch manchmal auch für die Wünsche der Eltern wie z.B. einen Fernseher. Schulbesuch ist da weniger wichtig. Und wo das Einkommen der Eltern gebraucht wird, um die Schulden zurückzuzahlen, lebt die Familie vom Lohn des Kindes. Es gibt oft alles zu Hause ab. Als javanisches Kind wurde es so erzogen, daß es viel Respekt vor seinen Eltern hat. Doch manchmal ärgert sich ein Kind, wenn es eigene Ideen darüber hat, wie das Geld am besten zu verwenden wäre, oder wenn seine Eltern undankbar sind und es schlagen. Oft fordern seine Eltern Anstand und Höflichkeit von ihm, verhalten sich aber selber nicht so. Und eines Tages gibt ihnen dann das Kind all sein Geld, läuft aber von zu Hause weg.

Von den Kindern, die in der Gruppe mitmachen, arbeiten nur die Mädchen in den Fabriken. Sie stellen Bonbons, Brot oder Zigaretten her. Die Jungen arbeiten

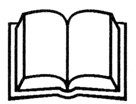
auf der Straße als Schuhputzer, Zeitungsverkäufer oder Altwarensammler, einer ist Bettler, und es gibt auch Taschendiebe.

Der größte Feind der Kinder ist die Polizei. Die behauptet, sie seien dreckig und störten. Sie versucht, Kinder einzufangen und in Heime zu bringen. Doch bis jetzt konnten die Kinder immer weglaufen. Die Kinder sind zwar die Schwächeren, doch sie werden nicht von der Straße verschwinden, solange es noch soviel Ungerechtigkeit gibt.

Wie fühlen sich diese Kinder? Tono sagt, sie seien am Ende des Tages oft zu müde zum Reden. Straßenkinder seien lebhafter als die, die in Fabriken arbeiten, doch alle sind noch Kinder mit Schwung. Noch haben sie nicht den leeren Blick der Menschen ohne Hoffnung, sondern sind erfindungsreich. So machen sie ihre eigenen Musikinstrumente und bringen andere zum Singen und Tanzen.

Topi Jerami	Sonnenhut
Dibawah topi jerami	Unter dem Strohhut
Kususuri garis matahari	Gehe ich die Strahlen der Sonne entlang
Sejuta kali putar bumi	Eine Million Umdrehungen der Erde
Bagiku satu langkah kaki	Sind für mich nur ein Schritt

(Bezugsadresse: Südostasien Infostelle, Josephinenstr. 71, 44807 Bochum) (Annette Kübler) ◆

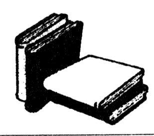


„Matabia. Das Abenteuer einer langen dunklen Nacht“
von Marion Bloem

Der Text auf der Rückseite legt mehr Indonesisches nahe, als das Buch bietet. Matabia und diese lange dunkle Nacht könnte ebenso in einer niederländischen, einer deutschen, einer türkischen Familie spielen, die sich im sozialen Umfeld eines eigenen oder eines Gastlands nicht genügend akzeptiert fühlt. Die *wayang*-Figur auf der ersten Seite deutet auf Indonesien, die *matabia* genannten Steine gibt es in Indonesien, *kretek, waringin, kroepoek* auch, doch das Kind mit seinen Zwängen und Ängsten und sein Familienhintergrund hat mit kindlichen Phantasien und Gestalten seiner Sorgen, wie europäische und amerikanische Geschichten von Kindern sie bebildern, mehr zu tun als mit Indonesien. Deutlicher als vielleicht bei anderen Geschichten tritt mit den vielen begleitenden und erklärend beschrifteten Bildchen, die meinen, den Text erläutern und verdoppeln zu müssen

und ihn so eher unwegsam machen, ein übergroßes Akzeptationsbedürfnis hervor, das dem Text entspricht: Ein ältestes Kind ist überfordert, mit zwei kleinen Geschwistern am Abend allein zu Hause zu bleiben. Es möchte alles möglichst gut machen und verstrickt sich natürlich in seinen mehrgleisigen Phantasien und ist zwischen Lust und Angst hin- und hergerissen. Alles geht gut aus, aber das Kind macht keine neue Erfahrung für sich, außer vielleicht der, daß kleine Geschwister auch ein Schutz sein können, wenn man selber angstvoll ist. Es gibt Bildergeschichten für Kinder und Erwachsene, die interessanter sind. (Twenne Verlag, Berlin)

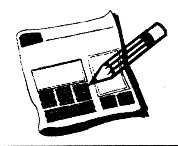
(Helga Blazy) ◆



Büchermarkt

- Helfrich, Klaus et.al. *Asmat, Mythos und Kunst im Leben mit den Ahnen*. Staatliche Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, 1995.
- Hering, Bob (Hrsg.). *Pramoedya Ananta Toer 70 Tahun. Essays to honour Pramoedya Ananta Toer's 70th Year*. Koninklijke Bibliotheek Den Haag, 1995.
- Ramseyer, Urs. *Farewell to Paradise: New views from Bali*. Museen für Völkerkunde Basel, 1995.
- Supangkat, Jim et.al. *Orientasi*. Gate Foundation Amsterdam, 1995.
- Wassing-Visser, Rita. *Royal Gifts from Indonesia: historical links with the House of Orange-Nassau (1600-1938)*. Uitgeverij Wanders Zwolle, 1995.
- Takashi, Shiraishi et.al. *Asian modernism, diverse development in Indonesia, the Philippines and Thailand*. The Japan Foundation Asia Centre, Tokio 1995. ◆





Infos



• Deutschland und Europa •

❑ Tourismuspreis für Ida A.A. Mas aus Bali

In Berlin hat am 10. März 1996 die Indonesierin Ida Ayu Agung Mas aus Kemenuh auf der Internationalen Tourismus Börse den erstmals verliehenen Preis TO DO erhalten, eine Anerkennung für ihr Engagement um 'sozialverantwortlichen Tourismus' in der Ferienanlage Sua Bali.

Die ITB in Berlin ist die weltgrößte Messe für das Reisegeschäft und beliebtbegehrter Platz für die Behandlung touristischer Fragen. Bekanntlich sind Reisen auch eine soziale Veranstaltung — und vor allem Fernreisen, beispielsweise nach Indonesien, stellen Anforderungen an Reisende und Bereiste.

Der Studienkreis für Tourismus und Entwicklung in Ammerland hat im vergangenen Jahr einen Wettbewerb ausgeschrieben, durch den 'sozialverträgliche Tourismusprojekte' aufgespürt und mit einem Preis belohnt werden. Der Preis trägt den Titel TO DO, also 'etwas tun', und soll Anregungen für die Berücksichtigung unterschiedlicher Interessen der ortsansässigen Bevölkerung bei Planung und Durchführung von Tourismusvorhaben geben; die einheimische Kultur soll erhalten und gestärkt sowie soziale Schäden minimiert werden.

Mas bekam den Preis zugesprochen, weil in den sechs Gästehäusern von Sua Bali ein 'Qualitätstourismus' angeboten wird, der bewußt lokale Eigenheiten berücksichtigt und soziale und kulturpolitische Hintergründe des Lebensraums mit einbezieht. Das Konzept von Mas sei weder europäisiert noch internationalisiert, sondern in der balinesisch-hinduistischen Weltanschauung belassen. Die Philosophie des Gleichgewichts, der bewahrenden Balance, sehen die Organisatoren des Preises hier gewährleistet.

Neben der Aufmerksamkeit, die Indonesien durch diese Preisverleihung auf der ITB zuteil wurde, war das Land ansonsten noch durch einen großen Stand vertreten. Viele Hotels und Reiseunternehmen stellten ihre Angebote vor. Die Präsenz Indonesiens ist in den letzten Jahren stets gewachsen, denn der Tourismus stellt bekanntlich eine der bedeutendsten Einnahmequellen des Landes dar. Allein in Bali, dem Hauptziel aller Indonesienreisenden, hat die Zahl der Touristen längst die Millionenschwelle überschritten. Kritische Beobachter stellen fest, daß statistisch nunmehr auf einen Balinesen in der Hauptsaison vier Ausländer kämen — und gewiß hat diese Entwicklung Konsequenzen. Ob die nun positiv oder negativ zu bewerten sind, darüber scheiden sich die Geister. Mittlerweile setzt im übrigen eine Erschließung neuer touristischer Ziele im östlichen Indonesien ein; zuerst ist dies Lombok, das jetzt als ein Paradies propagiert wird, wo man Bali dieses Attribut nicht mehr vorbehaltlos zuschreibt. (Karl Mertes) ♦

❑ Filmpreis für Garin Nugroho

Während der diesjährigen Filmfestspiele in Berlin wurde der indonesische Regisseur Garin Nugroho — geboren 1961 in Yogyakarta — mit dem Kritikerpreis ausgezeichnet. In seinem Film *Bulan tertusuk ilalang* (Und der Mond tanzt), der im Jungen Forum lief, erkannten die professionellen Kritiker „seinen überaus effektiven und zurückhaltenden Stil. Es gelingt dem Filmemacher, uns in eine Welt der Dualität zu bringen, aus Zärtlichkeit und Gewalt, aus Schein und Gefühl und aus Ritual und Leben", wie es in der Preisbegründung heißt.

Garin ist hierzulande kein ganz Unbekannter: Bereits 1992 wurde ihm in Freiburg auf dem Ökomedia-Filmfestival ein Preis für eine Dokumentation zugesprochen; 1994 bekam er auf der Berlinale den BZ-Publikumspreis der Zuschauer für den Spielfilm *Surat untuk bidadari* (Brief an einen Engel). Außerdem hat er gemeinsam mit seinem deutschen Kollegen Gero Gemaballa einen Beitrag für den ARTE-Themenabend 'Paradies' am 10. März 96 über Bali gemacht: „Bali aus doppelter Sicht" ist eine Art Essay, in dem sich der deutsche und der indonesische Regisseur über das 'gemachte Paradies' in Bali auslassen. Sie gehen den Spuren von Walter Spies nach und sammeln ihre unterschiedlichen Eindrücke vom Tourismus auf Bali. Dieser Film wird voraussichtlich in diesem Jahr noch im WDR-Fernsehen laufen.

Der neue Film *Bulan tertusuk ilalang* erzählt die Geschichte einer Dreierbeziehung zwischen einem alten traditionellen Gesanglehrer und dem jungen Komponisten Ilalang sowie der jungen Frau Bulan. Eine wechselseitige Liebesbeziehung verbindet sie, für alle drei zugleich eine Suche nach der eigenen Identität. (Karl Mertes) ♦

❑ Neuer Verlag mit Publikationen zu Indonesien

Der neugegründete Abera-Verlag in Hamburg kündigt an, in diesem Jahr mit der Herausgabe von drei Publikationsreihen zu den Gebieten Asien-Pazifik und Austronesien zu beginnen. Die Reihe „Austronesia" ist der Erforschung der Sprachen, Kulturen und Gesellschaften des austronesischen Sprachraumes und ihrer Geschichte gewidmet. Dieses weite Gebiet umfaßt so unterschiedliche Länder wie Madagaskar und die Philippinen, Neuseeland und Indonesien. Bereits erschienen ist ein Buch von Heidrun und Herbert Jardner mit dem Titel „Eingefan-

gene Fäden — Textile Verzierungstechniken in West-Timor, Indonesien". In der Reihe „Asien-Pazifik" sollen Forschungsberichte, Analysen und Essays aus den Bereichen Geschichte, Politik, Kultur- und Wirtschaftsgeographie, Ethnologie und Sprachwissenschaft präsentiert werden. Unter anderem erscheint in dieser Reihe ein Buch von Heinz Schütte mit dem Titel „Der Ursprung der Messer und Beile — Gedanken zum zivilisatorischen Projekt rheinischer Missionare im frühkolonialen Neuguinea". In der „Asien-Pazifik Edition" schließlich sollen bedeutende historische Reise- und Forschungsberichte sowie Memoirenliteratur herausgegeben werden. Ein Verlagsprospekt kann unter folgender Adresse angefordert werden:

Abera-Verlag, Oelkersallee 11 b, 22769 Hamburg, Tel. 040-434042.

❑ Antiquariate für Bücher aus Indonesien

Zwei Antiquariate im Süddeutschen Raum bieten alte und seltene Bücher über Indonesien und Südostasien an. Interessenten mögen Prospekte anfordern:

Antiquariat D. Brezina, Theresienstr. 51, 80333 München, Tel. 089-525322.

Geo-Antiquariat Aust, Bertgstr. 10 a, 82269 Geltendorf, Tel. 08193-8100.

• Indonesien •

❑ Kennzeichnungspflicht für Lebensmittel

Lebensmittel in Indonesien sollen in Zukunft so gekennzeichnet werden, daß Muslime klar erkennen können, ob diese den Reinheitsvorschriften des Islam entsprechen, d.h. ob sie *halal* sind — oder nicht. Das sagte der indonesische Ernährungsminister Ibrahim Hasan nach einem Treffen mit Präsidenten Suharto. Die Kennzeichnungspflicht soll durch das Lebensmittelgesetz geregelt werden, das zur Zeit noch ausgearbeitet wird. Bei der Ausarbeitung der Vorschrift wird seine Behörde mit dem Ministerium für religiöse Angelegenheiten und dem Rat muslimischer Rechtsgelehrter (*Majelis Ulama Indonesia* - MUI) zusammenarbeiten, fügte der Minister hinzu. (Quelle: Jakarta Post 1/02/96) ◆

❑ Wachstumsdreieck um Singapur

Die regionale Kooperation in Asien gewinnt weiter an Bedeutung. Indonesien, Singapur und Malaysia wollen ihre Zusammenarbeit im südlichen Wachstumsdreieck Singapur-Malaysia-Indonesia weiter ausbauen. Bisher bezieht das Dreieck Singapur, den südmalaysischen Bundesstaat Johor und den indonesischen Riau-Archipel ein. Künftig möchte Indonesien die Provinz West-Sumatra in das Wachstumsdreieck integrieren, bestätigte der indonesische Koordinierungsminister für Produktion und Vertrieb, Hartarto. Malaysias Ministerin für internationalen Handel und Industrie, Rafidah Aziz, plant, den Bundesstaat Negri Sembilan mit der Stadt Malakka in den 1994 geschlossenen Kooperationsvertrag zwischen den drei Ländern einzubeziehen. Modellcharakter für die regionale Zusammenarbeit hat der von Singapur aufgebaute Industriepark auf der indonesischen Insel Batam. Auf 500 ha entstanden 34.000 Arbeitsplätze überwiegend in der Elektronikindustrie. Japanische, singapurische und auch deutsche Unternehmen wie Varta und Siemens investieren hier, um die Nähe zu Singapurs Hafen und zugleich die billigen indonesischen Arbeitskräfte zu nutzen. Eine solche Zusammenarbeit wollen die Minister nun auch in anderen Provinzen erreichen. Besonders die noch relativ wenig entwickelte Provinz West-Sumatra könnte von einer stärkeren Kooperation profitieren. Kürzlich wurde der erste Industriepark West-Sumatras in der Provinzhauptstadt Padang offiziell eröffnet. Der Industriepark umfaßt 616 ha Fläche und wird von der malaysischen Firma "Johor State Economic Development Corporation' geleitet. Der Park soll 10.000 Arbeiter beschäftigen. (Quelle: Handelsblatt, 7.3.96) ◆

❑ Nachfahren malaiischer Zwangsarbeiter auf der Suche nach ihrer Identität

Nicht nur für Schwarze und Inder, auch für die Nachfahren malaiischer Zwangsarbeiter, deren Vorväter noch unter niederländischer Kolonialherrschaft aus Indonesien ans Kap der Guten Hoffnung verschleppt wurden, bedeutet der Sieg Nelson Mandelas in Südafrika die Befreiung von jahrhundertelanger Unterdrückung. Zwar besaßen sie im Apartheidsstaat einen höheren Status als die Bevölkerungsmehrheit der Schwarzen, das kulturelle Erbe der muslimischen Malaien jedoch kümmerte die verschiedenen Regierungen in Pretoria wenig. Die öffentliche Ausübung ihrer Religion war den Malaien in Südafrika unter niederländischer Kolonialherrschaft strikt untersagt. Erst als Großbritannien 1840 die Kontrolle am Kap übernahm, konnten sie zum ersten Mal eine Moschee bauen. Bis zuletzt wurden jedoch Ehen, die vor einem islamischen Geistlichen geschlossen wurden, von den südafrikanischen Behörden nicht anerkannt. Auch wurden Malaien gezwungen, westliche Vornamen anzunehmen. Im Gegensatz zu den indischstämmigen Südafrikanern blieben die Malaien weitgehend a-politisch.

Staatspräsident Mandela selbst betonte die Bedeutung der malaiischen Minderheit in Südafrika. Als "Quelle der Inspiration," während seiner 27jährigen Haft auf der Gefangeneninsel Robben Island bezeichnete er den indonesischen Widerstandsführer Imam Abdullah. Der Geistliche war vor über 200 Jahren von den niederländischen Kolonialbehörden wegen Aufruhrs aus Indonesien nach Robben Island deportiert worden und dort 1780 gestorben. Das Grab Abdullahs, so erklärte Mandela, habe er eines Tages ganz in der Nähe seiner Zelle entdeckt.

Unter den Opfern niederländischer Kolonialherrschaft finden sich weitere prominente Figuren der indonesischen Geschichte. So gedenken Malaien in Südafrika bis heute der Ankunft von Sheik Yusuf am Kap der Guten Hoffnung. Der Prinz von Makassar hatte vor über 300 Jahren einen Aufstand gegen die Besatzer seines Landes angeführt. Yusuf starb 1699 in südafrikanischer Gefangenschaft und wird seitdem als religiöser Führer verehrt. Sein Grab auf dem Constantia Hügel nahe Kapstadt ist Ziel muslimischer Pilger.

Die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Post-Apartheids-Südafrika und den Ländern ihrer Vorfahren begrüßen malaiische Südafrikaner einmütig. Zum ersten Mal habe er nun Gelegenheit, an die Wurzeln seiner Herkunft zurückzukehren, meinte ein malaiischer Unternehmer in Kapstadt. (Quelle: ips) ◆

❑ Atomkraftwerk neben Vulkanmassiv

Die indonesische Regierung will trotz heftiger Proteste daran festhalten, auf der für Erdbeben anfälligen Insel Java drei Atomreaktoren mit je 600 Megawatt Leistung zu bauen. Der geplante Standort liegt in unmittelbarer Nähe des Vulkanmassivs Muria, 400 Kilometer von Jakarta entfernt. Elf weitere Atommeiler sollen folgen. Nach Protesten in Indonesien regt sich jetzt auch Kritik im Ausland. Unmißverständlich warnte die ansonsten zurückhaltende Zeitung "The Straits Times" (Singapur), daß auch die Anrainerstaaten bei der Entscheidung ein Wort mitzureden hätten. "Nachbarstaaten werden sich klarmachen, daß sie von den Folgen eines Unglücks nicht verschont bleiben."

Auch Präsident Suharto räumte ein, Risiken seien bei der Nukleartechnologie nicht auszuschließen. Ohne Atomkraft gerate der rasante ökonomische Aufstieg des Landes jedoch ins Stocken. Jakarta rechnet mit einem Wachstum des Energiebedarfs um zehn Prozent pro Jahr. Schon im Jahr 2000 seien die Ölvorkommen im Land verbraucht; das Erdgas müsse man gegen Devisen exportieren.

Der Bau soll schon 1998 beginnen, im Jahre 2001 oder 2003 könnten die Reaktoren ans Netz gehen. (Quelle: Frankfurter Rundschau, 13.2.96) ◆

❑ Neue internationale Zugänge

Indonesien wird in diesem Jahr vier neue internationale Flugzugänge eröffnen, zusätzlich zu den 19 bereits operierenden Zugängen. Das gab der Chef der Tourismusbehörde "Andi Mappi Sammeng" bekannt. Dafür werden die vier Flughäfen von Tarakan (Ost Kalimantan), Tanjung Pinang (Riau), Sentani und Mopah (Irian Jaya) für den internationalen Verkehr vorbereitet. Indonesien verfügt zur Zeit über 70 Flughäfen, wobei die internationalen Flughäfen von insgesamt 35 internationalen Fluggesellschaften angeflogen werden. Die fünf größten internationalen Flughäfen befinden sich in Jakarta, Denpasar, Surabaya, Medan und Ujungpandang. Im letzten Jahr kamen insgesamt 4,31 Millionen Besucher nach Indonesien, was einer Steigerung von 7,8% gegenüber 1994 entspricht. (Quelle: Jakarta Post, 1.3.96) ◆

❑ Verabschiedet sich der 'tolerante' Islam?

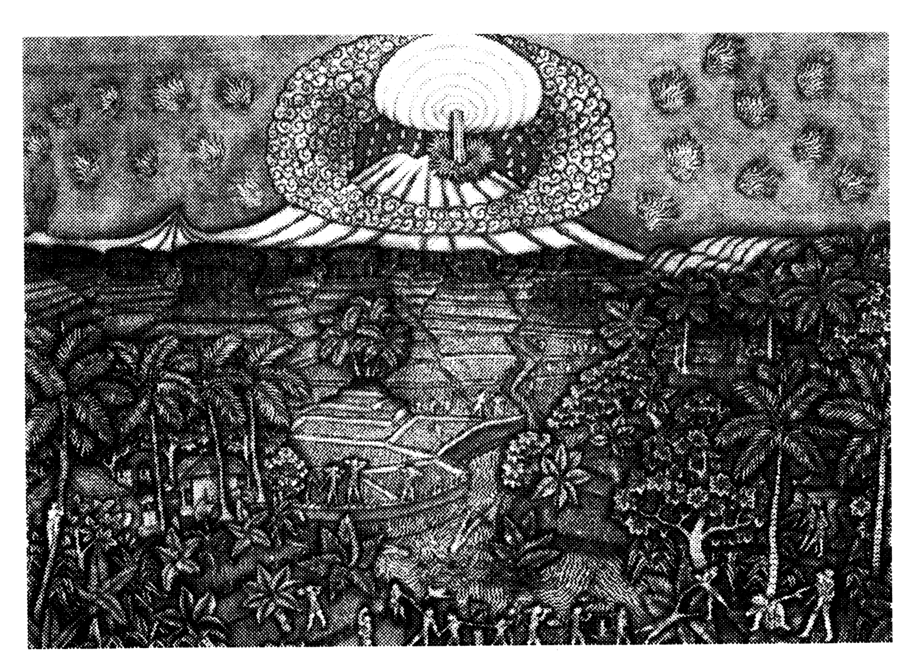
Die Kontroverse, die es in Indonesien um die Zulassung des Holocaust-Epos "Schindlers Liste" gab, ist vielen in- und ausländischen Beobachtern ein deutliches Indiz dafür, daß es mit der *Pancasila*, der staatlich beschworenen Gleichberechtigung der großen Glaubensrichtungen, nicht mehr weit her ist. Zwar wurde der Film, der von den konservativen Muslimen in der ganzen Region als zionistische Propaganda gebrandmarkt wurde, von Jakarta nicht verboten. Aber gebannt ist die Gefahr einer zunehmend radikaleren Haltung gegenüber Andersgläubigen in dem weltgrößten Muslimstaat damit noch nicht. So jedenfalls sieht es Abdurrahman Wahid, der gemäßigte Führer der größten Muslimorganisation Indonesiens:

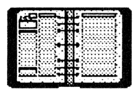
"In Indonesien gibt es Ansätze zum Fundamentalismus ... Und ein Islam, der sich in die Politik einmischt, könnte ziemlich gefährlich werden." Spätestens dann nämlich, wenn religiöse Lehren in die Gesetzgebung Einzug hielten, beginne die Diskriminierung von Minderheiten. "Und dann bröckeln die Grundmauern einer Gesellschaft." Seine Organisation 'Nahdlatul Ulama' führt deshalb schon seit einiger Zeit einen energischen Kampf gegen den spürbaren Rechtsruck gerade unter jungen Menschen. (Quelle: ips) ◆

❑ Ein Theater in Jakarta wird geschlossen

Gemessen an der Anzahl seiner Bevölkerung von etwa 10 Millionen Menschen ist das Netz regelmäßig bespielten Bühnen in der indonesischen Hauptstadt Jakarta äußerst dünn. Nicht einmal das schönste Theatergebäude der Stadt, das aus der Kolonialzeit stammende "Gedung Kesenian Jakarta" hat einen regelmäßigen Spielplan. Die größte Frequenz von Tanz-, Musik- und Theateraufführungen ist noch auf den verschiedenen Bühnen des Kulturzentrums Taman Izmail Marzuki' anzutreffen, in dessen unmittelbarer Nachbarschaft sich auch die Kunstakademie 'Institut Kesenian Jakarta' befindet. Daneben gibt es eine Reihe privater Kleinbühnen, die von Künstlergruppen und ihren Mäzenen unterhalten werden, jedoch erfolgt die Einladung zu den hier gezeigten Vorstellungen über private Kontakte und Adreßverteiler. Einen gut sortierten Veranstaltungskalender in Tages- oder Wochenzeitungen gibt es nicht. Natürlich hängt die Struktur der Theaterlandschaft von Jakarta mit dem Umstand zusammen, daß die indonesische Gesellschaft nicht in der bürgerlichen Tradition Europas steht, für dessen Bildungsbürgertum es als Tugend gilt, nach Feierabend Theatervorstellungen zu besuchen.

Das einzige Theater Jakartas, das bislang Abend für Abend mit Vorführungen des *wayang orang*, des klassischen javanischen Menschentheaters, bespielt wurde, muß nun erfolgversprechenderen Bauvorhaben weichen. Die Bühne "Wayang Orang Bharata", ein recht gut ausgestattetes Haus mit circa 300 Zuschauerplätzen, befindet sich noch in der Einkaufsgegend "Pasar Senen" im Stadtzentrum. Zwar gab es meist auch den einen oder anderen Touristen als Zuschauer der Vorstellungen, aber überwiegend bestand das Publikum aus den Anwohnern des Theaters. Eine semiprofessionelle Truppe bespielte das Haus. Die meisten Darsteller der klassischen Rollen des hinduistischen Epos "Mahabharata" verdienten sich mit den Aufführungen ein Zubrot zu ihrem tagsüber ausgeübten Beruf. Die Helden des Mahabharata, die fünf edlen Pandawa-Brüder, wurden von Tagelöhnern und kleinen Angestellten interpretiert. Arjuna etwa, der Frauenliebling der Brüder, heißt im bürgerlichen Leben Mas Tarman und ist von schwacher Gesundheit. Für ihn bot das *wayang orang* die Möglichkeit, sich die Kosten für Arztbesuche und Medikamente dazuzuverdienen. Besonders hart trifft das Schicksal den starken Bima, der eigentlich Mas Parmo heißt: er ist *Becak*-Fahrer von Beruf, und nun soll nicht nur das Theater geschlossen, sondern auch das Stadtviertel um den "Pasar Senen" endgültig von den Fahrradtaxis "gesäubert" werden. Mas Parmo verliert also seine beiden Berufe auf einen Schlag. Das Gebäude wird in Kürze abgerissen. An seine Stelle tritt ein modernes Einkaufszentrum. Schade eigentlich ... (Quelle: Media Indonesia, 7.1.96) ◆





Terminkalender

Veranstaltungen des Apparats für Malaiologie, Universität Köln

Mo 10.30 - 12.00 Uhr	Hauptseminar: Noto Soeroto, Poet und Politiker	P.Pink
Mo 18.15 - 19.45 Uhr	Übungen zu „Grammatik-Probleme der Bahasa Indonesia	B.Omar
Di 17.30 - 19.00 Uhr	Einführung in das Minangkabau	F.Schulze
Di 19.00 - 20.30 Uhr	Islamisch-sumatranische Mystik	F.Schulze
Mi 8.00 - 10.30 Uhr	Einführung in die Grammatik der Bahasa Indonesia II	P.Pink
Mi 14.00 - 15.30 Uhr	Neujavanisch III, Lektüre	P.Pink
Mi 15.30 - 17.00 Uhr	Romane von Autoren aus dem Pazifik	P.Pink
Mi 16.15 - 17.45 Uhr	Übungen zur Einführung II	B.Gerlach
Mi 18.30 - 20.00 Uhr nach Vereinbarung	Interdisziplinäre Veranstaltung zur gegenwartsbezogenen Südostasienforschung	I.Hilgers-Hesse
Fr 8.00 - 10.30 Uhr	Grammatik-Probleme der Bahasa Indonesia	P.Pink

Veranstaltungen in Deutschland

- **17.12.95 - 21.04.96:** **Mannheim** (Museum für Völkerkunde im Reiß-Museum): Ausstellung „Versunkene Königreiche Indonesiens".
- **23.04.96:** **Dortmund** (VHS, Bornstr. 1) „Toleranz und Frieden — Ein islamisch-christlicher Dialog", ein Seminar von Bernd Neuser und Ahmad Aweimer.
- **26.04.96:** **Köln** (19.00 Uhr, Palavrion, Restaurant an der Oper, Brüderstr. 2 - 4 / Opernplatz): Eröffnung der Fotoausstellung „Zwischen Göttern und Dämonen - Bali, magische Schönheit" und der „zehntägigen kulinarischen Reise nach Bali".
- **09.05.96:** **Dortmund** (VHS, Bornstr. 1) „Die tanzenden Derwische und die islamische Mystik", ein Seminar von Bernd Neuser und Ismail Zengin.
- **15.05.96:** 20.00 Uhr: **Köln** (Restaurant „Haus Java", Rinkenpfuhl, nähe Neumarkt) Jahresessen der Deutsch-Indonesischen Gesell-

schaft e.V. Köln; Buffet für DM 30,- pro Person; Anmeldungen bitte bis zum 1. Mai unter Tel. 12 13 12 bei Herrn Mo Arsad

✎ **24.05.96:** **Kiel** (Deutsch-Indonesische Gesellschaften Schleswig-Holstein und Hamburg): Besuch auf Gut Wahlstorf bei Kiel und Besichtigung der Sammlung des Baron von Plessen; Anreise mit Privat-Autos; Anmeldung erbeten bei Frau Kruttke (Tel. 040-8808186).

✎ **05.07.96 - 30.07.96:** Studienfahrt der Katholischen Bildungswerke Aachen nach Indonesien; Information: Tel. 0241-4790-0, Fax 0241-4790-222.

Veranstaltungen im Ausland

✎ **Delft** (Indonesie Museum Nusantara, St. Agathaplein 1): Ständige Ausstellung „*Empire of Treasures Nusantara*".

✎ **Amsterdam** (Tropenmuseum, Linnaeusstraat 2, NL 1092 CK Amsterdam): Die neue Südostasien-Sektion des Museums ist für das Publikum geöffnet. Ausgestellt sind dort u.a. die schönsten Objekte der Sammlung des Museums zu Künsten und Kulturen Südostasiens, speziell Indonesiens. Öffnungszeiten: Mo - Fr 10.00 - 17.00 h, Sa und So 12.00 -17.00 h.

✎ **April - Mai 96: Amsterdam** (Stedelijk Museum Bureau, Rozenstraat 59) „*Exhibition of Artwork by Dutch and Indonesian Artists*".

✎ **bis 19.05.96: Rotterdam** (Museum for Ethnology Willemskade 25): Ausstellung „*Power and Gold*".

✎ **bis 25.08.96: Utrecht** (Moluks Historisch Museum, Kruisstraat 313): Ausstellung „*Forgotten Islands: The mystery of the Southeast Moluccas*".

✎ **Oktober 96 - August 97: Leiden** (National Museum of Ethnology, Steenstraat 1): Ausstellung: „*Forgotten Islands: the mystery of the Southeast Moluccas*".



Anschrift der Redaktion:
Redaktion DIG-Magazin
c/o Helga Blazy
Hermann-Pflaume-Straße 39
50933 Köln



Einsendung von Leserbriefen und Beiträgen bitte an diese Adresse.

*Falls Sie einen PC besitzen, schicken Sie uns Ihren Beitrag bitte auf Diskette (**unformatiert**, MS DOS, ASCII oder gängige Text-Programme). Fußnoten bitte am Ende des Textes.*

Quellennachweise der Illustrationen in diesem Heft:

Titelbild: "Versunkene Königreiche Indonesiens". Hildesheim & Mainz 1995.

S. 41, 60, 88, 89: "Länderinformation Indonesien". Duisburg o.J, KNH & VEM.

S. 44, 45: Indonesia Circle, Number 63, June 1994.

S. 58: "Gieschiedenis van Java ..." . 1926.

S. 86: Bagus Nyoman Rai: "Gunung Agung Erupting (Gunung Agung Meletus)"; 1968, China Tinte auf Papier, 70×100cm.



Aus dem Inhalt:

Hauptthema: Islam in Indonesien

ISSN 0948 - 3314